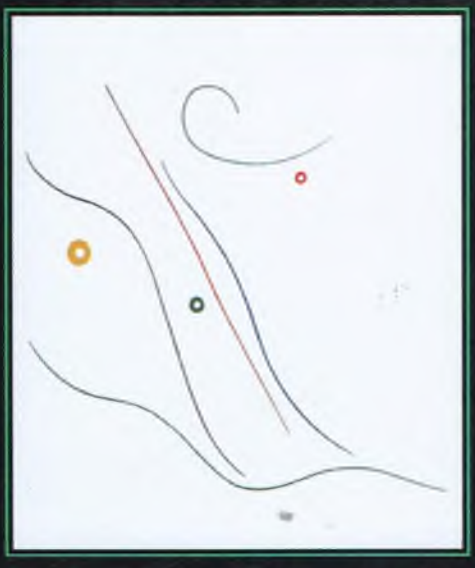
felsefelogos



hazzın felsefesi

uluğ nutku • feuerbach'ın 'insanın özü' saptaması
ve marx'ın altıncı 'ad feuerbach' tezindeki temel yanılgı
afşar timuçin • haz deneyi ve bilgelik hazzı
r.w. sharpley • epikurosçular, nasıl mutlu olurum
stefhan gandler • meksika'da eleştirel teori,
modernite metalarında farklılıklar
onur bilge kula • aydınlanma nedir
ya da eleştirel akım nasıl gelişir

19
2002/3
Bulut

felsefelogos • hazzın felsefesi

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 5 • Sayı 19 • Aralık 2002

Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel/Faks: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
E-mail: bulutyayinlari@ttnet.net.tr
bulut@sistemd.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: ss.ozbek@ttnet.net.tr
Yayın Kurulu: Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Afşar Timuçin

Danışma Kurulu
(alfebetik sırayla)

Porf. Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Frigga Haug (Hamburg-Hochschule für Wirtschaft und Politik)
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Berlin Freien Universität)
Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi (Hacettepe Üniverisitesi)
Prof. Dr. Uluğ Nutku (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Afşar Timuçin (Kocaeli Üniversitesi)

Baskı Öncesi Hazırlık & Düzelti: Tülay Durgun
Kapak Resmi: Georgeo Vantongerloo
Baskı: Mart Matbaacılık

felsefelogos hakemli yayındır.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı hakemlerin kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

sunu
afşar timuçin • Haz deneyi ve bilgelik hazzı 7
r. w. sharpley • Epikurusçular nasıl mutlu olurum? 15
meriç bilgiç • erdem kuramının bilinç felsefesinde temellendirilişi 27
enver orman • Haz ve felsefe 43
metin coşar • Kant'ta isteme ve keyfi isteme kavramları 51
uluğ nutku • Feuerbach'ın 'insanın özü' saptaması 63
stefan gandler • Meksika'da eleştirel teori 73
onur bilge kula • *Aydınlanma nedir ya da eleştirel akıl nasıl gelişir? 79*
ahmet ayhan çitil • Kant'ın transandantal felsefesinde shein kavramının sinn ve bedeutung kavramları ile temellendirilmesi 87
şahin özçınar • Eros'un diyalektiği 99
özgür akarsu • Evren üzerine felsefi bir konuşma 111
kitap/eleştiri •129
yazarlar hakkında • 135

Sunu

felsefelogos bu sayısında çok özen gösterdiği yayın periyotlarına sadık kalma ilkesinde sapmak zorunda kaldı. Bu, derginin yeni niteliğinin getirdiği bir sonuç oldu. Hakemli bir yayın olarak çıkmak yazıların yayıma hazırlanma süresini geciktiriyor. Bu sorunu aşabilmek için yazarların da üzerine düşen görevler var: Yazıların dergiye erken ulaştırılması önemli oranda rahatlatıcı olacak. *felsefelogos* daha geniş çevrelerin çalışmalarını değerlendirmeyi amaç ediniyor. Bu ifademiz *felsefelogos*'a henüz yazmamış felsefecilerimiz tarafından bir çağrı olarak kavranılmasını diliyoruz...

Bu sayıda,

Afşar Timuçin, haz kavramını geniş çerçevede ele alıyor, bu arada bu kavramın bilgelik kavramıyla ilişkisini araştırarak bilginin ve ahlakın sağladığı yüce duyguları irdeliyor.

R. W. Sharpley, hazcılığın kurucusu Epikuros'un öğretisi çerçevesinde haz kavramı tartışılıyor. Epikuros'un ve onu izleyenlerin hazcılıktan ne anladıkları ortaya konulurken hazcı ahlakın temellerine ışık tutuluyor.

Meriç Bilgiç, hazzı etik bir değer olarak görmese de etik bağlantılarını dikkate almakta ve mutluluk ahlakı ile ödev ahlakının kuramsal yetersizliklerine karşı erdem kavramını öne sürerek, hümanizm görüşünün genel bir felsefi temellendirme denemesi yapıyor.

Enver Orman, felsefe tarihi boyunca haz düşüncesinin serüvenini izlemeyi deniyor.

Metin Coşar, Kant'ın ahlak felsefesinde taşıyıcı öneme sahip isteme ve keyfi isteme kavramlarının tartışılmasını mutluluk sorgulaması izliyor.

Uluğ Nutku, Feuerbach'ın din hakkındaki yorumlarını tekrardan ele alıp Marx'ın ona yönelttiği eleştirileri sorguluyor. Bu sorgulalama giderek sınırlı bir Marx eleştirisine dönüşüyor.

Onur Bilge Kula, Kant'ın "Aydınlanma nedir" adlı önemli makalesini yorumlayarak yaptığı çeviri okura sunuluyor.

Stefan Gandler, Meksika felsefesinde Eleştirel Teori'nin nasıl şekillendiğini ele alıyor.

Şahin Özçınar, aşkı Platon'dan başlayarak Hegel'e uzanan bir çizgide birçok

yönüyle sorguluyor.

Özgür Akarsu, evrenin oluşumuna ilişkin görüşlerle felsefenin yorumları arasında bağlar arıyor, bunu yaparken felsefe tarihinden örnekler kullanmayı da deniyor.

S.Ö.

Haz deneyi ve bilgelik hazzı

Afşar Timuçin

Haz deneyi duyumla ilgilidir, dış duyumla ya da iç duyumla. Kendi kendinin hazzı olmaz, haz herhangi bir şeyin hazzıdır. Esenlik duygusu başka haz duygusu başkadır. Esenlik duygusu *kendi*'nin duygusudur. Kendi kendinin acısı da kendi kendinin hazzı da yoktur. Bir şeyden haz duyarız ya da bir şeyden acı duyarız. Kendimden acı duyuyorum demez kişi de enayiliğimden acı duyuyorum ya da annemi yitirdiğimden acı duyuyorum der. Nasıl bilinç herhangi bir şeyin bilinciyse haz da acı da herhangi bir şeyin hazzı ya da acısıdır. Haz nesnesi de acı nesnesi de genelde tam olarak belirgindir ya da en azından büyük ölçüde belirgindir. Belirsiz bir şeyin hazzını yaşamadığımız gibi belirsiz bir şeyin acısını da çekmeyiz. Ancak haz da acı da ben'den ya da merkezden başlayarak evrensel bir genişlikte kendini ortaya koyar diyebiliriz. Bilinç kendini evrensel bir bilincin özgün bir parçası olarak duyar. O evrensel bilincin ortasında yer alır. Öyleyse haz da acı da her zaman benim varlığımla ya da ben'in varlığıyla sınırlı bir alanın konusu ya da ürünü değildir. Haz ve acı böylece benden başlayarak dalga dalga evrene kadar uzanır. Kabaca söylersek, insan yalnız kendi acılarını değil başkalarının acılarını da çeker, yalnız kendiyle ilgili olanın hazzını değil başkalarıyla ilgili olanın hazzını da yaşar. Şöyle diyordu Nietzsche: "*Bence siz henüz yeterince acı çekmiyorsunuz! Çünkü siz kendi acınızı çekiyorsunuz, insanın acısını çekmiyorsunuz. Tersini söylerseniz yalan söylemiş olursunuz. Siz hiçbiriniz benim acı çektiğim şeyden acı çekmiyorsunuz.*" Gerçek anlamda yetkin bilinçler insan olmakla ilgili hazları ve acıları yaşarlar. Kebap yemeye oturmuş bir kişinin hazzı tek kişiliktir. Savaşları düşünen bir insanın acısı tek kişilik değildir.

Ben'in bittiği ve başkası'nın ya da dünyanın başladığı belli bir sınırdan, belirgin bir çizgiden sözedemeyiz. Ben ve dünya içiçe girmişlerdir. Dünyadan baktığınız zaman ben'i, ben'den baktığınız zaman dünyayı görürsünüz. İç duyum dış duyuma, dış duyum iç duyuma zorunludur. İçimizde de dışımızda da ben'in sınırlarını çok aşan koskocaman bir dünya vardır. Dış dünya da vardır iç dünya da vardır, ancak her ikisi bir bütün oluştururlar. Bir başka deyişle salt iç duyum ya da salt dış duyum olmadığı gibi yalıtık bir iç dünya ve tam tamına nesnel bir dış dünya

da yoktur. Bütün bir dünya ben'de içselleşir. Duyum bizi acıya ve hazza bağlar. Haz ve acı sorununu salt algı düzeyine indirgemek ya da algıyla sınırlamak doğru olmaz. Acı ve haz insanda duyum basamağından duygu basamağına, oradan da düşünce katına kadar açılır, yani o tüm ruhsallıkla ilgilidir. Acı da haz da bütün bilinci kaplar, ona kendi renklerini verir, onu kendi özellikleriyle donatır, bunu yaparken geçici olmasına karşın dönüştürücüdür. Olumsuz bir yaşantıyı ya da fikri algıladığımızda da olumsuz bir nesneyi algıladığımızda da acı duyarız. Olumlu bir yaşantı ya da fikir ve olumlu bir nesne bize haz verecektir. Onların olumlu ya da olumsuz oluşları kendileriyle ilgili değil bizde yarattıkları etkiyle ya da yaşamsal sonuçla ilgilidir. Haz nesnesi bizimle haz nesnesidir, acı nesnesi de bizimle acı nesnesidir. *"Önem baktığın şeyde olsun bakılan şeyde değil"* der André Gide.

Bir süre henüz oluşmamış bir bilinçle varlığımı sürdürmüş olsam da ya da daha başlangıçta ben bu dünyanın bir yabancısı olarak yaşamış olsam da artık bilinçli bir kişi olarak bu yetersizliği ya da bu yabancılığı çoktan aşmışımdır. Artık iyi kötü bilinçli kişiyimdir. İç dünya nasıl benimse dış dünya da benimdir. Dış dünyaya yöneldikçe iç dünyamı zenginleştirmekteyimdir, iç dünyamı zenginleştirdikçe dış dünyaya daha da sağlam yerleşmekteyimdir. Çeşitli yabancılıklarım ya da yabancılaşmışlıklarım olsa da iç dünyama da dış dünyama da yabancı değilimdir. Dış dünyada algıladığım her yeni şey daha önceki deneylerim nedeniyle ussal kökleri bilincimde zaten bulunan şeydir. Hiçbir şey boşa yaşanmamıştır, deney oluşturmak açısından her yaşantı altın değerindedir. Gerçekte hiçbir deney mutlak biçimde yeni değildir. Bir kuş cinsi benim için yeni olabilir ama kuş benim için yeni değildir. İlk olarak gördüğüm ve buna göre biçimiyle ve renkleriyle ilk olarak karşılaştığım bir kuş bu yüzden beni hem şaşırtır hem şaşırtmaz. Buna göre olağanüstü hazlar ve olağanüstü acılar yoktur, ancak büyük hazlar ve büyük acılar vardır. Ölümün ne olduğunu bilirim ama bir annenin ölümünün ne anlama geldiğini annem ölünce anlarım. Demek ki her yeni benim için hem yenidir hem yeni değildir. Hiç yeni olmayan bir şey haz vermez acı da vermez. Hazzı ve acıyı alışkanlıklar küllendirir. Demek ki dış dünyamda ve iç dünyamda algıladığım bir şey bana büsbütün yabancı bir şey değildir: bilincimde onun varlığına gerekçe sağlayan ögeler zaten vardır. Daha önce hiç görmediğim bir meyvayı görüp tanıdığımda onu meyva kavramının altına yeni bir kavram olarak yerleştiririm, o da elmanın, armutun ve öbürlerinin yanında yerini alır.

Gene de bir yakınlıklar ve yabancılıklar tablosu düşünmem doğru olur. Bu tablo hazlar ve acılar ya da daha genel anlamda olumlu duygular ve olumsuz duygular yelpazesinin koşullarını belirler. Ayrıca hazlar ve acılar açısından kendi bilinç koşullarım çerçevesinde dünyanın çeşitli nesneleri karşısında önyargılı olmam doğaldır. Bu önyargılar çok özel durumlarda ortadan kalkabilir. Bir çiyan gördüğümde irkilirim. Bir akrebin görüntüsü beni havaya sıçratır. Ancak akrebi avucunda hoplatanlar ya da yılanı boynuna dolayanlar da vardır. Bilinç koşullarıma ters düşmeyen bir nesne gördüğümde duygularım dengede kalır. Kahvede oturuyorum, önümden bir otomobil geçiyor. Bu otomobil kendisiyle özel bir ilişkim yoksa bana ne haz ne de acı verecektir. Bilinç koşullarıma uygun bir nesneyi örneğin bir uçuç böceğini gördüğümde sevinç duyarım, hatta duygu dünyamın özelliklerine göre çocuksu bir heyecana bile kapılabilirim. Onu dalgınlıkla ayağımın altında ezmiş olmak bana acı verecektir. Bütün bunlar algılama olgusunun basit bir olgu olmadığını, özellikle duygusallık açısından son derece karmaşık bir olgu olduğunu gösterecektir. Bu yüzden *algı*'yı *üstalgı*'dan ayırmanın bir zorunluluk olduğunu söy-

leyebiliriz. Leibniz'den bu yana bu ayrımı rahatça yapabiliyoruz. Algı daha çok fizyolojik bir işlevi, üstalgı özellikle bilinçsel bir işlevi belirleyecektir. Buna göre algının üstalgıya dönüşümünden sözedebiliriz. Algı yalın da olsa üstalgı karmaşıktır. Biz her algıladığımız şeyi genel bilinç koşulları içinde yani geniş çerçevede anlamlandırırız. Kulağıma bir çocuk sesi geldiğinde onu *çocuk sesi* diye belirleyip çıkmayı düşünmem. Şöyle düşünürüm: beş yaşlarında bir çocuk sesi... bir erkek çocuğunun sesi... öfkeli bir ses... Bu belirlemelere birçok önceki deneyimim yardım eder. Buna göre en kaba hazlar bile bilincin çokyapılı koşullarında azçok karmaşık anlamlar kazanırlar.

Bilinç yalnız alıcı değil aynı zamanda kurucudur. Bilincin yönelgenliği yani etkinliği onun kuruculuğunun temel koşulunu oluşturur. Bilinç nesnel düşünce bileşimleri oluşturduğu gibi haz ve acı ögeleri de kurar. Yetkin bir bilinç kendi için haz ögeleri oluştururken acı ögeleri kurmamaya özen gösterecektir. Hazza yönelinir, acıdan kaçılır. Ancak yaşamın koşulları ve ona bağlı olarak bilinç durumları hazza tam yönelişin ve acıdan tam kaçışın koşullarını oluşturmaya uygun değildir. Acıdan kaçmak her bilincin temel eğilimidir. Ne var ki bilincin kendiyle ve dış dünyayla her çeşit ilişkisi hazzı getirdiği gibi acıyı da getirecektir. Oysa insan olmanın zorunlu koşulları içinde önemli olan hazzı ve acıyı ölçülü yaşamaktır, yaşayabilmektir. Yetkin bilinç acıyı ve hazzı belli bir ölçülülükte yaşar. O yüzden bilge kişiler dıştan bakıldığında haz duymayan ve acı çekmeyen kişiler gibi görülürler. Kendini bilen kişi acıyı yaşamak adına kendini yerden yere atmayacaktır. Bilge için sevinci yaşamak hiçbir zaman zil takıp oynamak anlamına gelmez. Acıyı yüreğine gömmek dediğimiz şey bilgelere özgüdür. Bilinç hazlar oluşturmak adına eylem koşulları yaratır. Hazzın temel formülünü Gide şu sözlerle duyurur bize: *"Eylem iyi mi kötü mü diye düşünmeden eylemde bulunmak. Bu iyi mi kötü mü diye kaygı duymadan sevmek."* Buna göre hazza yöneliş belli bir atılganlığı gerektirir.

Sıradan bilinçler için belli sevinç ya da acı biçimleri vardır. Onlar elde edince sevinmek ve yitirince acı çekmek gibi kalıplı bir yönelimi benimserler. Evet, onlar sevinçlerini ve acılarını bireyselliğin dar koşulları içinde yaşarlar. Başkaları için sevinmek ve başkaları için acı çekmek yetkin bilinçlere ya da bilgelere özgüdür. Bilge kişi sıradan kişiye acı çekmesi gerektiği yerde acı çekmeyen, acı çekmemesi gerektiği yerde acı çeken garip bir varlık olarak görünür. O bir delidir belki de. O aykırı kişidir, uyarsız kişidir, hatta tutarsız kişidir, bozguncu bile olabilir. Aklını başkalarıyla bozmuş bir dedikoducu olabilir mi o? Sıradan bilinç bencil, yetkin bilinç özgecidir. Bilge kişi başkalarında başkalarıyla yaşar. Buna *ben'in öldürülmüş olması* demek istemiyorsak *ben'in eğitilmiş olması* diyebiliriz. Bilgelikte haz ve acı yoğun biçimde evrensele yönelir, bütün sınırları aşarak dünyaya kavuşur. Bu yüzden bilgelik ahlakı zorunlu olarak *gerçek aydın* ahlakıdır. Bilge kişi yalnızlıkta ya da tek kişi olmada bütün bir dünyayı kucaklar. Bilgeleşmek basit hazlardan ve basit acılardan yalın hazlara ve yalın acılara geçmek anlamına gelir. Basit hazlar bilge için gündelik şeylerdir, olsa da olur olmasa da olur şeylerdir. Büyük hazlara ulaşacak gücü olmayanlar küçük hazlarla yetinmek zorundadırlar. Büyüklüğün bir tavanı olsa da küçüklüğün bir tabanı yok gibidir, çok büyük ölçülerde büyükleşemese de çok büyük ölçülerde küçülebilir insan.

Bu çerçevede bir hazlar basamağından, hatta bir acılar ve hazlar basamağından sözetmek olası mıdır? Elbette olasıdır. Ama bu konuda bir şema çizmeye kalkmak yanlışa düşmek olur. Böyle bir tutum işi iyice karıştırmak anlamına gelir,

hele hazların ve acıların duygularla ilişkili olduğunu ve duygu dünyamızın son derece kaygan ya da hatta kaypak olduğunu düşününce. *Maddi hazlar* ve *manevi hazlar* ya da *maddi acılar* ve *manevi acılar* ayrımı da yanlış yanlış olmasa bile kaba bir ayrım olacaktır. İnsanın maddi dünyadan ayrı bir manevi yaşamı olamayacağına göre bu bağlamda bir hazlar ve acılar sınıflaması yapmak tam tamına metafizikte boğulmayı getirebilir. Bu ayrım olsa olsa ahlaki açıdan sözkonusu olabilir: aşağı düzeyde hazlar ve üst düzeyde hazlar ayrımı ahlakın zorunlu kıldığı bir ayrım olacaktır. Dinci filozof Malebranche Tanrı'ya yönelen hazzın bütün hazlardan üstün olduğunu söylüyordu. Montesquieu de *"Aşkın sefahate üstünlüğü hazların çokluğuyla ilgilidir"* der. Kimse tecavüz etme hazzının bir buluşu gerçekleştirme hazzıyla aynı anlama geldiğini söyleyemez. Gene de ahlaki açıdan da olsa bir hazlar ayrımına yönelmek tehlikeli olabilir. Ancak herkesin hayır diyemeyeceği bir gerçek vardır, bu da hazda ölçülülüğün önemli olduğu, aşırı hazların acıyı çağrıladığı gerçeğidir.

Kaba bilinçler içgüdülerinin belirleyiciliğinde kaba hazlara yönelirler, bu yönelimlerinde bir yandan kaba hazları yaşarken bir yandan da kaba acılara düşerler. Yetersiz bilinç en yüce diye belirlediği bir değeri bile kabasaba ölçüler içinde yaşayacaktır. Kaba hazlar her zaman kaba acıları doğururlar. Kaba hazların hiçbir acı doğurmadığı durumlar bireyin kendi bilinç koşulları içinde hiçbir değere yer vermediği durumlardır. Sıradan bilinç genelde uyumsuz ve acılı bilinçtir, yaşama gerçek anlamda uyarlanma koşullarından uzaktır. Yemek yemek, cinsel ilişkide bulunmak, yalan söyleyip çıkar elde etmek, bayağı işlerle oyalanmak... onun işidir. O kurnazdır, hırsızlıklarına ikiyüzlülüklerine ve dolandırıcılıklarına bile bir ahlak örtüsü örtmeyi iyi bilir. Yetkinleşmemiş bilinçler düzayak heyecanlarla oyalanırlar. Alt düzeydeki bilinç tüm önemsiz şeyleri yaşama temel anlamlarını kazandıran vazgeçilmez kaynaklar olarak değerlendirir. Tennessee Williams'ın **Kızgın damdaki kedi**'sinde Büyükbaba oğlu Brick'e şöyle der: *"Evet oğlum, insan denen hayvan ölümlüdür, pekiyi ne yapıyor buna karşı? Ben sana söyleyeyim, eline üç kuruş geçti mi satın alıyor, satın alıyor, satın alıyor...Neden? diyeceksin. Çünkü bu satın aldığı dağ gibi şeylerin arasında ölümsüz yaşamın varolduğunu düşünüyor.."* Büyükbaba haklıdır: *"İnsan öleceğini bilen tek hayvandır, ama bu onu daha yumuşak ve daha acınası kılmıyor..."*

Bilge kişinin yaşamı dıştan bakıldığında çok renksizdir: o gerçek bir edilginlikte yaşamakta gibidir. Gerçekte bu bir yanılgıdır, bilgenin yaşamı dıştan öyle görünmese de etkin bir yaşamdır. Bilge kişi hep bir şeylerin peşindedir. Zaten gerçekte mutlak ölçülerde bilge olmak diye bir şey yoktur, bilgelik yolunda olmak diye bir şey vardır. Dıştan bakıldığında donuk bir kişidir o: yaşamdan vazgeçmiş gibidir. Bilgenin acı tepkileri gibi haz tepkileri de siliktir. Belki de yaşamdan hiç tad almayan, yaşam dışında anlaşılmaz ya da anlamsız bir şeyleri yaşayan kişidir o. Genelde böyle düşünülür. Oysa yaşamdan başka bir yaşam yoktur. Her kişi, bilge kişi de, yaşamını yaşamın varolan koşulları içinde sürdürür. Özellikli yaşamlar tedirgin edicidir. Bilge, dıştan bakıldığında, beyazları ve karaları olmayan bir dünyada, kül ringi bir dünyada yaşamaktadır. Oysa her yaşam en yoğun duygulara açıktır. Ne var ki bilge kişi her şeyi belli bir olgunlukta yaşar. O büyük acıları ve büyük sevinçleri yaşamayan kişi değildir, bunları dinginlikle ve anlayışla karşılayan kişidir, büyük sıkıntılardan felaketler yaratmayan, büyük sevinçleri çılgınca karşılamayan kişidir. Bilinç ne ölçüde gelişmişse o ölçüde duygu ve düşünce zenginliği yaşar. Bilgenin dünyası ayrıcalıkları olan bir dünya değildir ama apayrı özel-

likleri olan bir dünyadır. Bu dünya hazların dünyası olduğu kadar acıların da dünyasıdır.

Gerçek haz bilincin alıcı gücünde değil kurucu gücünde kendini gösterir. Kaba bilinç yalnızca görür ya da edinir, alabildiği ya da edinebildiği ölçüde. Kaba bilincin güçlü bir alıcı olduğunu söylemek de güçtür. Bu yüzden basit bilinçler basit hazları ve basit acıları yaşarlar. Evet, kaba bilinç yalnızca görür, oysa *bakmayı bilmek* gerekir. Tutkuyla yönelmeyi bilmek gerekir. *"Her yetkin eylem şehvetle birlikte olur"* der Gide. Önemli olan görünmeyeni görebilmektir. Kurmak dediğimiz budur işte. Yetkin bilinç özgünün kaynağıdır. Bileştirici bir güç vardır onda. Yanyana gelmezmiş gibi duran şeyleri bir araya getirir, onlardan yepyeni bir bütün kurar. Güçlü bilinç özellikle yaratıcıdır. O aralarında hiçbir ilişki yokmuş gibi görünen şeyler arasındaki ilintiyi bulup çıkarmaya çalışır. Bu özellikle sanatta karşımıza çıkan *olandaki olmayanı görmek* yetkinliğidir. Yetkin bilinç aralarında hiçbir gerçeklik ilişkisi yokmuş gibi duran şeyler arasındaki kolay sezilemez bağlantıyı ortaya çıkarır. Kurmak yaratmaktır, aynı zamanda hazzı yaratmaktır. Bilgelik üretken ya da yaratıcıdır. Kısır bilgelik yoktur. Derin düşünür gibi yapıp hiçbir şey yaratmayan kişiler bilgeliği oynamaktadırlar. Yetkin bilinç üst düzeyde yönelgendir. O hem kendine hem kendi olmayana yönelir. O hep üst düzeyde bir şeylerin peşindedir. Bu yüzden gözlerini özellikle çoklarını korkutan şeye, geleceğe dikmiştir. Gide der ki: *"Geçmişin sularını yeniden tatmayı hiçbir zaman isteme Nathanaël. Nathanaël, gelecekte geçmişi bulmayı hiç düşünme."* Bilge kişi en büyük hazzı yenide arayan kişidir. *"Ruhun en büyük yetkinliği onun hazlara yatkın olmasıdır"* Böyle der Vauvenargues.

Bilge kişinin ahlakı öncelikle ödev ahlakıdır, onun duyduğu en yoğun haz elbette adanmışlıkla ilgilidir. Ödev hazzı dışlamaz, tersine ödevin sağladığı hazlar güçlü hazlardır. Bilge kişi elbette ödevin sağladığı hazlarla yetinecek değildir. Onun da sıradan hazları ya da gündelik hazları olacaktır. Ayrıca bilge kişi dıştan benimsetilmiş bir ödevin değil kendi bilinç koşulları içinde yükümlendiği ödevin ya da ödevlerin sorumlusudur. Özgür bilinç dıştan yükümlenmeye elverişli değildir, o kendini tam bir özgürlük içinde yükümler hatta güdümler. Güdümlenme sözü özgürlük koşullarında gerçekleştiği sürece bizi korkutmamalıdır. Güdümlenmek kendi özgürlük koşullarına tam bir titizlikle uymaktır, tam bir özenle bağlanmaktır. Adına ister yükümlenme ister güdümlenme diyelim, bilincin kendi koşullarında kendini ödevli kılması bir zorunluluktur. Her yetkin bilinç özgürdür, her özgür bilinç kendine evrensel insan için amaçlar koyar. Bu bütün bir insanlığı, bugünün yaşam koşullarında, gelecek yaşam düzeni adına dönüştürme çabasını belirler. Bir yarın olacaksa bu bütün bir insanlığın yaşamıyla ilgili olacaktır. Kant'ın da belirttiği gibi, yaşamayacağı gelecek zamanlar adına düşünen ve eylemde bulunan tek tür insan türüdür. Geleceğin insanı için yaşamak diyebiliriz buna. Bu yönelim bilgenin yönelimidir ve ona haz verir. En büyük haz bütün insana yönelmenin hazzıdır.

Alt düzeydeki yaşam üst düzeydeki yaşama her zaman engel çıkarır, her şeyden önce onu doğru dürüst kavrayamadığından. Alt düzeyden üst düzeye geçmek kendini baştanbaşa yeniden kurmakla olasıdır. Alt düzeyden bakıldığında üst düzey karanlık ve karmaşık görünür, hatta tehlikeli ve anlamsız görünür. Alt düzeyden bakıldığında üst düzey bir boğuntu ortamıdır, orada hazlar ölü kalıplar olarak kendilerini gösterirler. Üst düzeyden alt düzeye bakıldığında göze çarpan şeyler bir kaos'un bileşimlerinden başka bir şey değillerdir. Kaos bilinçsel yetersizliğin zorunlu bir şemasıdır. Bu şemada donuk kalıplar vardır ama öngörü yok-

tur. Oysa bilge olmak öngörülü olmaktır. Öngörülü olmak başlıbaşına bir haz kaynağıdır. Öngörülü olmak demek geleceği okumak demek değildir, geleceği okuma işini ancak falcılar becerirler ya da becerdiklerini söylerler. Bilgenin öngörüsü olası yaşam koşullarıyla yani gerçekliğin ta kendisiyle ilgilidir. Bilgelik bir etiket değil yetkin insan olmanın bir özelliğidir, buna göre bir insanlık durumudur. Yoksa, Boileau'nun da dediği gibi *"En bilge kişi bilge olmayı düşünmeyen kişidir"*. Bilge bilgeliğini bir bilgelik olarak değil bir sıradanlık olarak yaşar.

Haz acının ikiz kardeşidir. Hazları acılar, acıları hazlar izler. Bu daha çok alt düzey hazları için geçerlidir. Bilgenin hazzı acıyı kolayca çağrılayan hazlardan değildir. Daha ötede, sıradan hazları acılar, sıradan acıları hazlar doğurur ve korur. Acılar hazza yönelme isteğini kamçılarlar. Hazlar bazen yavaşça ya da sessizce bazen de gürültüyle acılara dönüşürler. Acıların tabanında hazzı düşündüren bir şeyler olduğu gibi hazların derininde bizi acılara düşürmeye hazır bir şeyler var gibidir. Bilge kişi hazların altına da acıların altına da çekinmeden imzayı atmış kişidir. Ama yüce hazlar çerçevesinde bilge kişi acılardan, hiç değilse kaba acılardan iyiden iyiye korunmuştur. İnsanlığın acısını çekmek dediğimiz şey bilgeye haz verecektir. En yüce acılar karşısında bilge kişi adanmışlığın hazzını yaşar. Malebranche der ki: *"Şeyleri olduğu gibi değerlendirmek gerekir: haz her zaman iyidir, acı her zaman kötüdür; ancak haz duymak her zaman yararlı değildir, bazen acı çekmek daha yararlı olabilir."* Ne olursa olsun hazları olan bir dünyada olmak acıları da olan bir dünyada olmaktır. Bu ikili koşuldan kaçmaya kalkan kişi kendini gülünç eder. Bu kaçış bencilliğin kanatları altında ancak bir ölçüde gerçekleştirilebilir. Evet ama kaçtığımız acılar daha başka acılara dönüşerek bir başka biçimde karşımıza çıkmazlar mı? Ölümden kaçamadığımız gibi acıdan da kaçamayız. Bilge kişi hazlarını da acılarını da yönetmeyi öğrenmiş kişidir. Hazcılığın babası Epikuros şöyle diyordu: *"Haz kendinde kötü olan bir şey değildir, ama bazı hazlar hazdan çok acı getirirler"*

Buna göre kolay hazlar ya da gündelik hazlar birer acı kaynağından başka bir şey değillerdir. Kaba ilişkiler düzeyinde her haz bir acıyla ödenir. Alt düzeyde haz, doymak bilmez bir *kendinin kılma* eğiliminde kendini gösteren kaba bir heyecandan başka bir şey değildir. Alt düzey hazları doygunluğa ulaştıkları anda doyumsuzlukları getirirler. Doyumsuzluklar da değişik biçimlerde acıları getirecektir. Oysa bilgelik hazzı doyum hazzıdır, kalıcı ya da süreklidir: çeşitli süreçlerde dönüşür ama temel duygusal özelliğini yitirmeden sürer. Bilgelik hazzı istemeyen ama kuran hazdır, en üst noktasında ölümsüzlük hazzıdır. Böyle bir hazzı bir ceket satın alırken ya da iskambil oynarken duyamayız. Çarpışan otomobillere bindiğimizde ya da bir güzel kadınla birlikte olduğumuzda da duyamayız. Duyum hazları bilge kişi için de geçerlidir, ancak bilge kişi böylesi bir hazzı geldigeçti bir hoşluk olarak yaşar. Bilgelik her durumda yukarıya doğru yükselişi gerektirir. Bu yükseliş biraz da çılgınca bir yükseliştir. Bu yükseliş ün, unvan, zenginlik yükselişi değildir. Bilge kişi kendine alarak değil kendinden vererek hafifler. Yükseliş için belli bir hafiflik zorunludur. Shakespeare'in dediği gibi *"Deli kendini bilge sanır, bilge de deli olduğunu bilir"*. Delinin deliliği ortalığı karıştıran, düzeni dağıtan deliliktir, bilgenin deliliği düzenleyen, çözümleyen deliliktir."

Acıların yararı sorunuyla *acılardan kaçma* sorunu insan yaşamında ahlak açısından ve ruhsal açıdan yaman bir çelişki oluşturur. Bu çelişki gerçekte bilge kişinin yaşamında da belirleyicidir. Bilge kişi ki temel özelliği katlanmayı ve hoşgörülü olmayı bilmektir hiçbir zaman acıların yararını yadsımayacak ama acıları da

hiçbir zaman hazlar olarak yaşamayı düşünmeyecektir. Öyle ya acılar hazlarsa hazlar nedir? *Acıyı bal eylemek* gibilerden arabesk özentileri bir yana bırakırsak acının kaçılası bir şey olduğunu sağlam bir biçimde görürüz. Öte yandan acıların insanı olgunlaştırdığı yani ona yaşamın gerçeklerini bütün çıplaklığıyla öğrettiği doğrudur, buna göre acıların insanı insan yaptığı doğrudur. **Öfke**'nin Jimmy Porter'ı karısına *"Sen hiç ölmekte olan adam gördün mü?"* diye sorar. Acı gene de istenilir şey değildir. Bazı kültür değerlerinin de belirleyiciliğinde her zaman bir acı goygoyculuğu yapma eğilimiyle karşılaşabiliriz. Böylesi bir ruhsallığın çok zaman gerçek anlamda acı çekmeyle bir ilgisi yoktur. Bu bir övünme alışkanlığıdır, sorun önünde sonunda şuraya dayanır: benim kadar acı çekmiş biri var mıdır? Acı çekme üstülüğü ilkelliğin bir görünümü olmalıdır.

Aşk acısı aşkın sağladığı hazları dengeler ya da ödetir. Aşk acısının tüm acılar içinde en seçkin ve en yoğun acı olduğunu söyleyebiliriz. Aşkın yasası öncelikle acının yasasıdır. Onda haz acıyı kışkırtır, haz acı için bir çıkış noktasıdır. Kim ne derse desin aşkta da her şeyde de acı olumsuzluktur: bilinci yetkin kılarken kişiyi bunalıma sürükler. Kimse acıya sahip çıkamaz, acıya yaşamaya alıştığını söyleyen kişi artık acı çekemez olmuş kişidir. Pekiyi, acıyı yaşamadan onun sağlayacağı yararları bir başka yoldan elde etmek olası değil midir? Meyva yemek yerine vitamin hapı almak gibi mi? Bilge kişi için bu bir bakıma olasıdır. Bilmek için deney her zaman gerekli midir, öğrenmenin daha kolay yolu yok mudur? Yaşamadan öğrenmek de olasıdır. Ama yaşayarak öğrenmek daha iyi öğrenmektir. Zaten acılardan kim kaçabilmiş ki? Bugün bir yolunu bulup acılardan kaçmışsak yarın da aynı şeyi yapabilecek miyiz? İnsanın trajik yaşamı yani ölüme mahkum yaşamı acıyı kaçınılmaz kılar. Ne olursa olsun, acıyı yaşamakla acıyı sezmek aynı anlama gelmeyecektir. Kopmalar, ayrılıklar, çaresizlikler, anlayışsızlıklar... bütün bunlar acı kaynağıdırlar, ama en büyük acı kaynağı dönüşsüz ayrılıktır yani ölümdür. Bilgelik ölüm acısını hafifletmez mi? Hafifletse de gidermez: bilgelik de bir tür çaresizliktir, bununla birlikte sayısız çaresizlik içinde tek çaredir. Hazzın peşinde olmak: işte insan olmanın zorunlu koşulu. Hazzı hor görmek insan olma koşulunu zedeler. Bilgeliğe giden yollar haz duraklarından geçer. Olabildiğince haz ve enaz ölçülerde acı: yaşamın temel formülü bu olmalıdır. Acıyı yenebilmek ve yüce hazları bulabilmek için daha da insanlaşmak yani bilgeleşmek gerekir.

Epikurosçular nasıl mutlu olurum?

R. W. Sharpley

Epikuros'a göre yaşamın amacı hazdır ve mutlu yaşam en çok haz ve en az acıdan oluşan yaşamdır. Ancak bu, kolaylıkla da düşünülebileceği gibi, "sürekli bir bedensel serbestlik" biçiminde anlaşılmamalıdır. Epikuros bile kendisini böyle anlayanlara yaşamı boyunca karşı çıkmıştır. Sedley, Epikuros'un eski bir öğrencisi olan ve onunla tartışan Timokrates'in bu tür yanlış anlamaları yüreklendirmek konusunda bir ölçüde sorumlu olduğunu göstermiştir. Ancak, bu yanlış anlamalar büyük olasılıkla kaçınılmazdı.

Epikuros'a göre hazzın sınırı hem bedensel acının hem de zihinsel kaygıların ortadan kalktığı yerdi. Acı bir kez ortadan kalktı mı onun ötesindeki her şey ancak bir "çeşitlilik" (poikilmos), "baharat gibi lezzet veren bir şey" olabilirdi. Bu, hazzı arttıramaz ve şu biçimde açıklanabilir:

"Hazların yüceliğinin sınırı bütün acının ortadan kalkmasıdır. Haz varken ve varolduğu sürece, ne acı ne sıkıntı ne de bu ikisinin karışımı vardır."

(PD 3 = LS 21C)

"Yoksunluk adı altında acıya neden olan şey bir kere ortadan kalktı mı haz artmaz, yalnızca, bedende çeşitlilik gösterir."

(PD 18 = LS 21 E)

Zengin sofralar yaşama tat katabilir; ama açlığı gidermeye yetecek ölçüde basit bir yemeğin verdiğinden daha büyük bir haz veremezler:

"Biz, kendi kendine yetebilmenin büyük bir erdem olduğunu düşünüyoruz. Her seferinde, yalnızca çok azla yetinmek için değil, elimizde fazlası olmadığında az olanla yetinebilmek için. İçtenlikle inanıyoruz ki, en çok mutluluk veren taşkınlıkları yapanlar onlara en az gereksinim duyanlardır ve elde edilmesi zor olanlar içi boş şeylerken, doğal olan her şey kolaylıkla elde edilebilir. Yoksunluğa bağlı bütün acı ortadan kalktıktan sonra, en basit tatlar, en zengin sofralar kadar haz verir. Çavdar ekmeği ve su, gereksinim duyan biri onları yediğinde, hazzın doruğunu oluşturur."

(ad Men.130 –1 = LS 21 B)

"Acının yokluğu ve ortadan kaldırılmasından ve zihnin kaygı ve korku olmaksızın haz verici duyumlarla dolu olması dışında doğanın hiçbir konuda diretmediğini nasıl olur da göremeyecek kadar kör olursunuz? Böylece görüyoruz ki, bedenimizin doğası aynı anda birkaç şeye gereksinim duyar; acıyı ortadan kaldırabilecek ve sevinç sağlayabilecek ne varsa. Doğanın kendisi, her durumda, bundan daha iyi hiçbir şey beklemez. Gece verilen şölenleri aydınlatmak için evin çevresine konan, sağ ellerinde meşaleler tutan altından genç adam heykelleri olmasa da, ev gümüş ve altın içinde parlamasa da ve yaldızlı, süslemeli tavanlarda lir sesleri yankılanmasa da, yumuşak çimlerin üstünde ve çağlayan bir nehrin yanında, görkemli bir ağacın dalları altında insanlar, özellikle güneş onlara gülümsediğinde ve mevsim yemyeşil çimlerin üzerine çiçekler serpiştirdiğinde, hiçbir servete gereksinim duymaksızın, haz içinde gevşeyebilirler. Ateş bedene girdiğinde, nakışlı, işlemeli giysiler; parlak, mor kumaşlar sıradan birinin pelerininden daha etkili olamaz."

(PD 21 = LS 24 C)

Epikuros'çular büyük şölenlerden ve yaşamın iyi şeylerinden olabildiğince yararlanırlar; ama elbette bunu bir ölçülülük içinde ve bunun uzun erimde daha çok acı getirmemesi koşuluyla yaparlar. Epikuros, bedensel hazların düşünsel ve ruhsal yükselişin önünde bir engel olduğunu söyleyen Platon'cular ve Hıristiyanlar gibi çileciliğin bir savunucusu değildir. Ama Epikuros'çular şölenlerin sürekliliğini sağlayacak toplumsal ve mali bir konum elde edebilmek için kaygılanmazlar; çünkü bu tür bir güvence asla tam anlamıyla sağlanamaz ve böyle kaygılar duyulabilecek bazı hazları yok edebilirler ve genel bir ölçülülük arada sırada olan bir şölenin değerini daha doğru bir biçimde bilmemizi sağlar.

(ad. Men.131 = LS 21 B)

"Ne en büyük servet ya da onur ne de kalabalık içinde önemli bir kişi olmak ya da sınır tanımayan nedenlerden kaynaklanan herhangi bir şey ruhun gerilimini ortadan kaldırır ya da anmaya değer bir sevinç üretir."

(Epikuros,Vatikan Sözleri 81= LS 21 M)

Bütün mutluluk verici hazlar iyidir; ama tam da bu nedenle, etkinliğimizin uzun erimde bize daha çok acı getirmeyeceğinin ayrımını yapmamız gerekir. Epikuros'a göre arzular üç türe ayrılır: doğal ve gerekli olanlar, doğal olanlar ama gerekli olmayanlar, doğal olmayan ve gerekli olmayanlar. Gerekli arzular, daha sonra, mutluluk için gerekli olanlar; bedenin rahatsızlıktan kurtulması için olanlar ve yaşamın kendisi için olanlar biçiminde ayrılırlar (aynı kaynak–127 = LS 21 B). Gerekli arzular, büyük olasılıkla, yemek; içmek ve barınmak gibi, onlarsız yaşayamayacağımız arzuları içerir; cinsellik, bedenin rahatsızlıktan kurtulması ve büyük olasılıkla, mutluluk için ve gerilimden kurtulmak için gerekli olan arzular arasına girer. Doğal olan ama gerekli olmayan arzular, özel türlerde yemeklere ve içkilere duyduğumuz arzuları içerir; bunlar yaşamamız için gerekli değildir ama o arzuları doyurabildiğimizde doğal bir haz duyarız. Ve doğal olmayan hazlara örnek olarak, pek çoklarının mutluluğa giden yol gibi gördüğü ün ve siyasi güç tutkusunu verebiliriz. Oysa bu tutkular, güvenlik için duyulan bir arzunun zorunlu getirisidirler (onlar bunu bilse de bilmese de, bu, daha sonra da göreceğimiz gibi, ölüm korkusunun bir sonucudur) ve tutkuları onlara mutluluktan çok düş kırıklığı ve acı getirecektir.

"Bazı insanlar ünlü ve dikkat çekici olmayı istediler, bu yolla insanlardan korunabileceklerini sandılar. Eğer bu insanların yaşamı güvencede ise doğal ve iyi

olanı elde etmişler demektir; eğer yaşamları güvencede değilse daha ilk arzuladıkları şeyi elde edememişlerdir, çünkü bu doğaldır."

(PD 7 = LS 22 C)

"Doğru bir usavurmayla yaşamı yönetebilmek, tutumlu ve dingin yaşayabilmek bir insan için büyük bir zenginliktir; çünkü 'az' her zaman bulunur. Ama insanlar ünlü ve güçlü olmak istediler, böylece servetleri güvencede olacak ve bu bolluk içinde huzurlu bir yaşam sürdürebileceklerdi — hepsi boşuna, en büyük onura erişmek için çabalarken, yürüdükleri yolu korkunçlaştırdılar ve doruğa ulaştıklarında kıskançlık onları yıldırım gibi çarptı ve onları aşağılanmış bir biçimde zamanın kirli bir çukuruna fırlatıp attı... bu yüzden bırakın onlar tutkunun dar yollarında nedensiz yere savaş verirken bitkin ve usanmış bir biçimde kan kusmayı sürdürsünler, çünkü onların istekleri başkalarının söylediklerinden kaynaklanır ve kendi duyumlarının tanıklığından çok başkalarının duydukları üzerine temellenmiştir."

(Lucretius, 5.1117 ff = LS 221.)

Mutluluğa ve güvenceye ulaşmanın en iyi yolu, okuluna adını verdiği Bahçe-'de Epikuros'un da yaptığı gibi yaşamın iyi şeylerinden fırsat buldukça yararlanarak ve insanın gerçekten çok az şeye gereksinimi olduğunun bilincinde olarak, toplumsal yaşamdan el etek çekmek ve benzer düşüncede dostlar içinde yaşamaktır.

Bazı doğal olmayan arzular doyurulduğunda belli bir düzeyde hazza ulaşılabileceği düşünülebilir; ama bu, kaygıları ve onların içereceği olası acıyı gidermeye yetmez. Eğer Epikuros doğal olmayan hiçbir arzunun haz getiremeyeceğini söylemiş olsaydı, bu tür kaynaklardan haz duyduklarını düşünenlerin basit bir biçimde kendilerini kandırdıklarını savunuyor olmaktan sorumlu tutulabilirdi. Görünüşe bakılırsa, onların haz konusunda daha inandırıcı, ama bu hazzın kaçınılmaz bir biçimde getirecekleri konusunda yanılış oldukları söylenebilir. Epikuros'un genel bilgi kuramı çerçevesinde düşündüğümüzde, haz ve acı bize iyi ve kötü konusundaki doğruyu gösteren duyumlardır ve bu duyumlar biz en büyük hazza nasıl ulaşabileceğimiz konusundaki görüşlerimizde yanılgıya düşebilsek de kendileri asla yanılgıya düşmezler. Yine de doğal olmayan arzuların "boş" ve "gereksiz" biçiminde tanımlanması, daha çok bunların doyuma ulaşmasının aslında hiçbir haz getiremeyeceği anlamına gelir. Belki de, az sonra da göreceğimiz gibi, asıl anlaşılması gereken nokta şudur: doğal olmayan arzuların kovalanmasıyla geçen bir yaşamın, Epikuros'a göre, yanında getireceği gerilim ve düş kırıklığı o kadar büyüktür ki bu, duyumsanabilecek her türlü hazzı engeller; bu, abartılmış bir savunu gibi görünürse, Epikuros'un ve ondan daha ileri giden Lucretius'un bizlere belli bir yaşama biçimini benimsetme arzuları aklımızın bir köşesinde durmalıdır. Hiç kuşkusuz, bütün doğal olmayan arzular yanlıştır ve ortadan kaldırılmalıdır.

Eldekilerle yetinip doyuma bu yolla ulaşmayı önerme geleneği Demokritos'a kadar uzanır (KRS 594). Seneca, "Ahlak Üzerine Mektuplar"ında, Epikuros'dan söz eder ve sözlerini şu biçimde sürdürür:

"Bu sözler Epikuros'undur diye düşünülmemelidir; bunlar, kamu malıdır. Bence, birinin felsefe konusunda yapması gerekenler, Senato'da geleneksel bir biçimde yapılanlara benzemelidir. Biri, beni bir ölçüde hoşnut eden bir şey önerdiğinde, ona önerisini iki bölüme ayırmasını söylerim, onayladığım bölümü desteklerim."

Bununla birlikte, şu soru kendini gösterir: Epikuros neyi temel alarak bazı arzuların doğal olduklarına, öbürlerininse doğal olmadıklarına karar verir? Epikuros, hayvanları doğdukları andan başlayarak gözlemleme yoluyla hazzın "iyi" olduğunu savunur (Cicero, On Ends,1.30 = LS 21 A). Arzuların doğal oldukları ya da doğal olmadıkları yargısını veren ölçütle, uygarlığın yapaylıklarının ortadan kaldırılmasını ve "doğaya dönüş" ahlakını öneren ölçüt benzeşir mi? Epikuros, kendisininkine rakip olan yaşam biçimi söylemlerinin insan doğası konusunda ve belki de bütün doğa konusunda yanlış olduklarını savunarak onların üstesinden gelebilir miydi? (Platon'un *Gorgias* diyaloğunda Sokrates'e Kallikles'in hatalı olduğunu söyleterek yaptığı gibi.) Yoksa, deneyimin, öbür ilkeler üzerine temellenmiş yaşamların gerçek yaşamda mutluluk getiremeyeceğini gösterdiği konusunda bizi inandırmayı mı seçerdi? Aslında, belki de, her ikisini de yapardı. Önceki sayfalarda, Lucretius'dan yaptığımız alıntıda, Lucretius, kendi deneyimlerinden çok başkalarının görüşleriyle yönlendirilen hırslı insanlara seslenir. Ancak, Lucretius'un 5. kitabında bulunan uygarlığın gelişimi tanımında kültürlü olmanın getirdiği sorunlar vurgulansa da (Roma edebiyatında sıradan bir tema) ilkel durum yüceltilmez. Şu da çok tartışılmış bir gerçektir ki, bu konuyla ilgili olarak 5. kitap kendi içine kapalı bir biçimde değil, Epikuros'çuluğun getirdiği huzuru vurgulayan 6. kitabın önsözünü önceleyen bir kitap olarak yorumlanmalıdır. Önemli olan, içinde bulunduğumuz durumun ilkel ya da uygar, yoksullaştırılmış ya da bolluk içinde olması değil, bunlara karşı içinde bulunduğumuz tutumdur.

Kendimize, hangi arzuların doğal olduklarını ve hangilerinin doğal olmadıklarını kanıtlayabiliriz. Ama, Epikuros'un önerdiği biçimde bir anlamda dizginlenmiş mutluluğun, insanların çoğu için hâlâ erişilmesi zor bir şey olduğu söylenerek buna karşı çıkılabilir. Acılar ve çeşitli türlerin yitimi kaçınılmaz bir biçimde kaygı duyacağımız şeyler değil midir? Burada verilecek Epikuros'çu yanıt iki katmanlıdır: Hazzın başladığı yeri acının ortadan kalkması olarak açıklayan üçüncü Temel Öğreti'yi, hiçbir acının hem büyük hem de uzun süreli olamayacağını savunan bir dördüncüsü izler hemen. Eski tıp koşulları içinde düşünüldüğünde bu belki de şu anda olduğundan daha doğruydu; büyük acılar, büyük olasılıkla ölümle (ya da iyileşmeyle) sonuçlanırdı; oysa Epikuros'un savunusuna göre süreğen hastalıklarda, eğer bunun bilincinde olmayı seçmişsek, bedensel hazlar acıdan daha etkindir. Ve ikinci olarak, zihinsel hazlar bedensel acıdan daha ağır gelebilir. Beden ya da Epikuros'çuların deyimiyle "et", an içinde tutsaktır, oysa zihin geçmiş ve gelecek arasında gezinebilir (DL 10. 136 = LS 21R; Cicero, Tusculan Disputations. 5.95 = LS 21T) Bu, gelecek adına duyulan yersiz kaygıların daha çok gerilim yaratabileceği anlamına geldiği gibi, geçmiş mutlulukların anılarının şu anda varolan bedensel acıyı ortadan kaldırabilecek güçte olduğu anlamına da gelir. Epikuros iki hafta süren bir böbrek taşı hastalığından sonra öldü. Bu hastalık onu ölmeden önce onu şu satırları yazmaya yöneltmişti: "Bu satırları yazmadan önceki yedi gün boyunca idrarımı yapamadım ve insanları son günlerine götüren türde acılarım vardı." (Epikuros, fr. 36 Bailey). Epikuros, arkadaşı Idomenus'a şunları yazdı:

"Yaşamımın mutlu günlerini geride bırakıp ölüme iyice yaklaşırken sana bu mektubu yazıyorum. İdrar zorluğu ve bağırsaklarımdaki acı, şiddetinden hiçbir şey yitirmeksizin ilerliyor. Ama birlikte yaptığımız tartışmaların anısıyla ruhumda duyduğum neşe tüm bu acıyı dengeliyor."

Bilge bir kişi, germe aletiyle işkence görürken çığlık atıyor ve inliyor olsa bile, mutlu olacaktır (DL 10. 118 = LS 22 Q). Geçmişin anıları, içinde bulunduğu-

muz bedensel acıyı ortadan kaldıramaz ama ondan daha ağır basabilirler.

Epikuros bedensel hazları temel alır; ama bu, onları gelişigüzel kovalamamız anlamına gelmemelidir; kaygıdan ya da ataraxia'dan kurtulmak – ki bu zihinsel hazdır – bedensel acı konusunda duyulan kaygıdan tümüyle kurtulmaktır –ölümden sonraki cezalandırmaların biçimini buna örnek gösterebiliriz. Bu tümceler, kaba ve bağışlanamaz türde bir bedensel serbestliğin savunusu gibi görünen aşağıdaki alıntıyı açıklıyor:

"Tadını çıkardığım şeyleri; sevişirken, bir şeyler dinlerken, şarkı söylerken, güzel biçimlerin hoş devinimlerini izlerken duyduğum hazları, ya da insanın bir bütün olarak her duyusundan edinebileceği her türlü hazzı ortadan kaldırmakta iyi olan nedir, bir türlü anlayamıyorum. Ayrıca, zihinsel sevincin yalnızca iyi şeylerden elde edilebileceği de söylenemez; çünkü sevinç dolu bir zihni, yukarıda saydığım her şeye sahip olma ve acıdan kurtulma umudunu taşıyışından tanıyorum."

(Epikuros, Cicero'da sözü geçen, Tusculan Disputations 3..41 = LS 21 L)

"Tat alma yoluyla, cinsellikle, işitmekle ve güzel bir biçimin oluşturduğu güzel devinimlerin görüntüsüyle duyduğum hazları ortadan kaldırırsam, "iyi"yi nasıl anlayabileceğimi bilmiyorum."

(Epikuros, Athenaeus'da sözü geçen, 7.280 A = Epikuros fr. 10 Bauley)

"Tüm iyiliklerin başlangıcı ve kökeni karın hazzıdır; bilgelik ve incelik bile (kültürel anlamda) bununla ilgilidir."

(Epikuros, Athenaeus'da sözü geçen, 12.546 = LS 21 M)

Cicero'nun Epikuros'çu sözcülerine söylettiği gibi, zihinsel hazların ve acıların kökeninde bedensel haz ve acıların olduğunu söylemek, onların bedensel olanlardan çok daha büyük olmalarını engelleyemez (On Ends 1.55 = LS 21 U). Ama yine de insan, Plutarkhos'un, "Epikurosçuluğu İzleyerek Mutlu Bir Yaşama Ulaşmak Olası Değildir" adlı makalesinde, Epikuros'çuluğun insan ruhunun daha yüce tutkularını görmezden geldiği konusundaki yakınmalarında az da olsa bir doğruluk payı olup olmadığından kuşkulanabilir. Epikuros'un kendi öğretisinin içinde bile, geçmiş felsefi tartışmaları anımsamanın hazzının bu örnekle nasıl bağdaşabileceğini anlamak zordur – eğer bu tartışmalarla ilgili haz verici şey tartışmanın yalnızca gelecek kaygılarını ortadan kaldırması değilse.

"Göksel olaylarla ilgili kuşkularımız olmasaydı, ölümün bir biçimde bizi de ilgilendireceğini bilmeseydik ve aynı zamanda acıların ve arzuların sınırlarının bilincine varamadığımız için sıkıntıya düşmüş olmasaydık doğayı inceleme gereksinimi duymazdık. Eğer insan evrenin doğası konusunda hiçbir şey bilmiyor ve içinde yalnızca efsanelerle ilgili bir takım kuşkular barındırıyorsa, en önemli şeylerle ilgili korkularını ortadan kaldırabilmesi olası değildir. Dolayısıyla, doğayı gözlemleyip incelemeden arı hazları duyabilmek olasılık dışıdır."

Eski kaynaklar devinim içinde hazlar ya da değişim içeren hazlarla dinginlik içinde hazlar arasında bir ayırım koyarlar. Bize söylendiğine göre Epikuros, bedenin yalnızca devinim içindeki hazlarının bilincine varan rakibi Kyrene hazcı okulundan (DL 10.136 = LS 21R) ayrı olarak, iki tür hazzın da, onları hem bedenle hem de zihinle ilişkilendirerek, ayrımını yapmıştır. Bu karşıtlık, genelde, Platon ve Aristoteles'in haz konusundaki tartışmalarının ışığında yorumlanmıştır:

i) bir yoksunluğu ortadan kaldıran devinim ve değişim içindeki hazlar – örneğin, susuzluğu gidermek için su içmek, ve

ii) hiçbir yoksunluk içinde olmamanın hazzı – örneğin, basitçe, susuzluk duymamanın hazzı – gibi. Platon, *Gorgias* diyaloğunda, bir yanda sürekli doldurulma-

sı gereken delik bir fıçı, öbür yanda yalnızca üstüne biraz eklenmesi gereken sağlam bir fıçı simgelerini kullanarak haz konusundaki iki ayrı tutumu anlatmıştır (493 – 4) ve Sokrates'in karşıtı Kallikles'e, ikinci örnekte anlatılan varlık biçiminin bir ölününkine ya da bir taşınkine benzediği görüşünü söyletmiştir.

Hazzın sınırını acının ortadan kalkması biçiminde tanımlayan bu öğretinin çerçevesi içinde, dinginlik içindeki ve devinim içindeki hazlar arasındaki karşıtlığın yorumunu bu biçimde yapmak doğaldır. Ancak, basitçe, susuzluk duymamanın hazzı olumlu bir anlamdan yoksun ve eski eleştirmenlerin de aslında yapmış olduğu gibi, eleştiriye açık görünüyor. Cicero, On Ends 2.15 ff'de, Epikuros'un aynı 'haz' deyimini hem devinim içindeki hem de dinginlik içindeki türler için kullanmaya gerçekten hakkı yoktur, der.

Platon, *Gorgias* diyaloğundan sonra yazdığı yazılarda, doymak bilmeyen hazları, acıyla olan zorunlu bağlantısı nedeniyle aşağı bulurken, bir yandan da hazzın, acının yokluğundan başka bir şey olmadığını söyleyenlerin yanıldıklarını (*Philebos* 44 BC) ve hiç de acı içermeyen çok daha yüce hazların da bulunduğunu savunur (aynı kaynak 51 – 2,ef. *Devlet* 9.584 – 5). Aristoteles'in tekrar tekrar doyurulanlarla değil de süreğen etkinliklerle ilişkilendirdiği 'haz' da benzer bir noktaya ulaşır. (EN 10.3,ef. 7.12). Epikuros'un sözleri için de, dinginlik içindeki hazların, herhangi bir yoksunluk durumunda değilken yaşadığımız bir 'iyi olma', bir 'olumluluk' duygusu olduğu biçiminde yapılmış bazı açıklamalar vardır. Bu, ruhumuzun ve bedenimizin atomlarının tüm bunların ötesinde, sürekli bir devinim içinde olduğu gerçeğiyle ilişkilendirilebilir. (Çünkü, dinginlik içindeki hazlar beden için olduğu kadar zihin için de vardır; dinginlik içindeki hazların bir anlamı olup olmadığını tartışamayız, çünkü bu yalnızca bedenin hiçbir gereksinimi olmadığı gerçeğini bilmenin zihinde oluşturduğu hazdır.) Belki de, beden bir yoksunluk yüzünden rahatsızlık duymadığında, bedendeki atomların uyumlu deviniminin yarattığı olumlu bir haz vardır. Buna koşut düşünceler, Demokritos'un ölçülülüğün "iyi bir ruh durumu" (euthumie) getirdiği, yoksunluğun ve aşırılığınsa bu iyi ruh durumunu ortadan kaldıran büyük devinimler yarattığını savunan bir metninde görülmüştür (KRS 294). Ama, bu bölümü Demokritos'un atom fiziği kuramıyla yorumlamak tartışma konusudur; bu konuyu uzatmayı Epikuros'a bırakalım.

Yakın zamanda, Puriton, Platon ve Aristoteles'in 'tekrar doyurulma' konusundaki tartışmalarında bulunan koşutluğun yanlış yönlendirici olduğunu ve devinim içindeki hazların yaşadığımız bütün hazları doğrudan doğruya içerdiği biçiminde yorumlanması gerektiğini savundu; bu, bir yoksunluğun giderilmesi olabileceği gibi, öyle olmayabilirdi de (daha önce de görmüş olduğumuz gibi, yoksunluk bir kere giderildikten sonra hazzın yalnızca çeşitlenebileceği ama asla artmayacağı gerçeğine karşın). Puriton'a göre dinginlik içindeki hazların görevi, Epikuros'çu anlayışla bağlantılı olarak, önemli bir biçimde değişiktir; hazların peşinde hiçbir ayrım gözetmeksizin koşmadan, Kyrene'lilerin yaptığının tersine, kendi içinde olumlu bir duygu yaratmasa da acı içinde olmamanın gözardı edilemeyecek kadar "iyi" bir şey olduğunu ve bizi gelecekte olabilecek çok daha büyük bir acıdan kurtulabilmemiz için yaşadığımız anda çok daha az bir acıya katlanmaya yönlendirebildiğini unutmamalıyız. Yaşam, devinim içindeki hazlar olmadan, dinginlik içinde mutluluk verici bir şey olamaz – haz, canlıların gereksinim duyduğu bir şeydir – ama devinim içindeki bu özel hazzı duymak, acının son bulduğu yeri hazzın sınırı olarak tanımlayan ilke üzerine temellenmiş bir yaşamın bütünsel bir dinginlik içindeki hazzından daha önemli değildir.

Ahlaksal doğruluk kaygıdan kurtulmak konusunda önemlidir. Adaletli olmayan insan, kendi zihinsel huzurunu yok eden kaygılarla kuşatılmıştır. Cicero, doğruluğun Epikuros için yalnızca bir araç olduğunu ve Epikuros'un, doğruluğun hazla olan ilişkisini böyle kurduğunu söyler ve bunu, Stoacı Kleanthes'in "Hazzın Uşakları" diyerek eleştirel bir biçimde yaptığı haz tanımını göstererek, şaşırtıcı bulur (On Ends 2.69 = LS 21O). Öbür bölümler doğru bir biçimde davranmanın kendi içinde mutluluk verici olduğunu söyler; yine de doğruluk, değerini bağımsız bir "iyi"yi oluşturmaktan çok başlı başına "iyi" olan hazdan alır.

Epikuros ve Lucretius'a göre insanları en çok sıkıntıya sokan kaygılar iki korkudan kaynaklanır: Tanrısal ceza korkusu ve ayrımına varsak da varmasak da, bizde yanlış türde bir güvence arzusu uyandıran ve bu nedenle de yanlışlıkların en büyük nedeni olan ölüm korkusu:

—"İnsan ruhundaki başlıca kaygılar göksel varlıkların kutsanmış ve bozulamaz olduklarını ama, buna aykırı düşse de, yine de dilekte bulunabildiklerini, etkinlik gösterebildiklerini ve bir şeylere bir biçimde neden olabildiklerini düşününce ya da sonsuz bir dehşetin beklentisi içindeyken ya da efsanelerde anlatılanları kuşkuyla dinlerken ya da ölüme yaklaştıkları zaman duyumların bütünüyle yitecekleri konusunda korku duyarken baş gösterir..." (ad Mdt . 81)

Epikuros'un ve Lucretius'un ölüm korkusu karşısında temel tartışması oldukça basittir: Ölümden sonra varolmayacağımıza göre, ölüm bizi ilgilendirmez: "Ölümün bizim için hiçbir anlamı yoktur çünkü çözülüp giden şeyde duyum yoktur ve duyumu olmayan her şey bizim için anlamsızdır (PD 2). Öbür dünyada yapılan işkencelerin öyküleri bu yüzden yanlıştır ve bizde hiçbir korku uyandırmamalıdır.

Ancak bu, daha büyük bir eleştiriye açıktır. Öncelikle, ölümden sonra cezalandırılma korkusunun, o dönemde, Epikuros'un ve özellikle Lucretius'un belirttiği kadar yaygın olup olmadığı sorusu akla gelir – ki bu soru Cicero'nun diyaloglarında Epikuros'çuluğu eleştirenlerce sorulmuştur . Acaba onlar, yalnızca saldırmak amacıyla, belli bir düzeyde bir hedef yaratmaya çalışmış olamazlar mı? "Ancak doğa bilimlerini bilmeyen birinin korku duyacağı şeylerden korkmak kadar aptalca ne olabilir?" (Cicero, Tusculan Tartışmaları 1.48;cf. Tanrıların Doğası Üzerine, 1.86,2.5)

Buna iki yanıt verilebilir. İlk olarak, Lucretius, boş inançlarla ilgili korkularının olmadığını savunan insanlara inanılmaması gerektiğini söyler, özellikle de insanlar refah dönemlerinde başka türlü konuşup, yıkım dönemlerinde oldukça başka davranırken ("Savaş zamanı kiliseler daha kalabalıktır," tartışması: 3.48 ff). İkinci olarak, göksel varlıkların kutsallığı korkusu konusunda Epikuros tartışmasını özel bir hedefe yönlendiriyor gibidir: Platon'un yazıları ve ölümden sonra çekilecek cezaları konu edinen efsaneler.

Yine de yanlış hedefe saldırıyor olma kuşkusu ortadan kalkmaz çünkü insanların duydukları ölüm korkusu ölümden sonra korkunç koşullar altında varolma korkusu değil, 'yokolma' olgusunun kendisine duyulan bir korku da olabilir. Seneca'nın da dediği gibi:

"Bütün bunların hikaye olduğuna ve öldükten sonra korkulacak hiçbir şey kalmayacağına inansak da, bir başka korku kendini gösterecektir; çünkü insanlar yalnızca öbür dünyada olmaktan değil, aynı zamanda hiçbir yerde olmaktan da korkarlar."

(Seneca, Ahlak Üzerine Mektuplar 82.16)

Burada Epikuros ve Lucretius'un verebileceği en iyi yanıt, ilk olarak, başımıza geldiğinde bizi hiç de sıkıntıya sokmayacak bir şey için kaygılanmanın hiçbir anlamı olmadığıdır (ad Men. 125 = LS 24 A) ve ikinci olarak, geçmişle benzerlik kurarak oluşturulan bir savunudur: geçmişte bir zaman varolmadığımız düşüncesi bizi hiç de kaygılandırmazken neden bu gerçeğin gelecekteki karşılığı bizi kaygılandırsın?

"Düşünün bir, biz doğmadan önce gelip geçmiş sonsuz çağların bizim için hiçbir anlamı yok. Böylelikle doğa, biz öldükten sonra geçecek zamanın aynasını bize gösterir. Hiç kuşkusuz, karşısında titreyeceğimiz hiçbir şey yoktur; hiç kuşkusuz hiçbir şey karanlık değildir. Bu, uykudan bile daha özgürlük verici bir şey değil mi?"

(Lucretius, 3.972 ff)

Buna verilecek doğal yanıt, geçmişe ve geleceğe karşı içinde bulunduğumuz genel tutumun aynı olmadığı ve gelecek bir rahatsızlık olasılığının bizi geçmişteki bir rahatsızlığın anısından daha çok kaygılandıracağıdır; ya da, başka bir deyişle, insanların gelecek tasarılarıyla ilgili doğal arzuları vardır ve yok olma anlamına gelen ölüm bu tasarıları tehdit eder gibi görünür. Ve "ne kadar uzun yaşarsak yaşayalım, sonsuz bir zaman boyunca 'ölü' olacağız" düşüncesi, hepimiz için yeterince avutucu olmayabilir (ibid. 3.1087 = LS). Belki de ölümsüz tanrılar için — Aristotelesçi, ya da, hatta, Epikurosçu? — geçmiş ve gelecek benzerdir ve Epikuros onun felsefesini izleyerek tanrılar gibi olabileceğimizi savunur. Ama, Martha Nussbaum'un da özellikle direterek tartıştığı gibi, Epikuros, insan yaşamını apayrı ve özel bir biçimde insanî yapan şeyi gözardı ediyor olabilir.

Lucretius üçüncü kitabını ölüm korkusuna karşı bir dizi tartışmayla bitirir. Kendisi de bu iki noktayı açık bir biçimde aydınlatamasa da, söylediklerinin en güçlü biçimde temellendiği yer, tartışma içinde olduğu yerdir. Yine de, ölümden korkulmaması gerektiğinden ve ölüm korkusuyla dolu olmanın zaten sahip olduğumuz yaşamı yıkıma götürmekten başka hiçbir işe yaramayacağından ötesini söyleyemez. Bazı tartışmaları sorunu kanıtlanmış sayıyor gibi görünebilir ama hicve dayalı tumturaklı öğütlerin sakince yapılan felsefî tartışmalardan daha inandırıcı olmaları zaten yeterince doğaldır. Böylece Lucretius, ölüm korkusu duyan insanı şölendeki bir konuğa benzetir (3.935 ff; bu imge Horatius'nin hicivlerinden alınmıştır, 1.1.117–19) ve şu sözleri söyleyerek Doğa'yı kişileştirir: "Eğer yaşam yeterince tatmin edici olduysa, insan onu hoşnut bir biçimde terk edebilir; ama öyle olmadıysa insan onu uzatmayı istememelidir":

"Geçmiş yaşamın senin için hoşnut edici olduysa ve onun bütün getirileri delik bir fıçıya akıtılmış gibi hiç yaşanmadan bitip tükenmediyse neden yaşamın şöleninden doymuş bir biçimde ayrılmıyor ve kaygılardan özgür kılınmayı soğuk kanlılıkla kabul etmiyorsun seni budala? Yaşadıkların boşa harcandıysa ve hiçbir yere varmadıysa ve yaşam senin için artık yalnızca bir yükse neden ona tadına varılmadığı sürece nasılsa yok olacak ve hiçbir yere varamayacak şeyleri daha çok eklemeye çalışıyorsun; neden hem yaşamına hem de sıkıntılarına son vermeyi seçmiyorsun? Seni hoşnut etmek için düşünebileceğim ve üretebileceğim başka bir şey yok; bütün şeyler her zaman aynıdır."

(Lucretius,3.935ff.)

Burada bir üçüncü durumun düşünülmediği söylenerek karşı çıkılabilir: Uzun süre doyumdan uzak ve mutsuz bir yaşam sürdürmüş biri, kendisine zaman verilirse, yaşamını yenileyebilir ve bir süreliğine mutluluğu yakalayabilir (Epikuros'-

çuluğu benimseyerek).

Hem Epikuros hem de Lucretius hazzın uzatılarak arttırılamayacağını savunur – aslında önemli olan yaşamın niceliği değil, niteliğidir. Daha uzun bir yaşam aynı hazzı daha uzun bir süre verebilir, ama insan olma koşulları içinde en haz verici yaşamı edinsen bile, daha uzun bir yaşam daha yüksek düzeyde haz getirmez:

"Hazzın sınırlarını usavurma yoluyla değerlendirdiğimizde, sonsuz zaman ve sonlu zaman eşit haz içerir. "Et", hazzın sınırlarının sınırsız olduğunu ve hazzın sağlanabilmesi için de sınırsız zamana gereksinim duyulacağını düşünür. Ama "us", etin sınırlarını ve amacını anladıktan ve sonsuzlukla ilgili korkularından arındıktan sonra bize bütünlüklü bir yaşam sağlar. Sınırsız zamana artık gereksinim duymayız. Us ne hazzı görmezden gelir ne de koşullar yaşamdan ayrılmamızı gerektirdiğinde en iyi yaşama ilişkin bir şeylerin yokluğundan dolayı çözümsüzlük yaşar."

(PD 19 – 20 = LS 24 C; cf. Lucretius, 3.1081)

Ancak bu, şu soruyu getirir: Epikuros, ölüm korkusunu gidermek kaygısıyla, bir insan için olası en büyük mutluluklarla dolu bir yirmi yıl daha yaşamakla, bir ertesi gün ölmek arasında seçim yapmaya değer hiçbir şey yoktur önerisinde bulunma noktasına gelerek tehlikeli bir şey yapmıyor mu? Epikuros ve Lucretius yaşamın bitimi konusunda bizleri daha az isteksiz yapmak adına, var olmayı ve var olmamayı arasında seçim yapılacak çok da bir şeyin olmadığı iki seçenek gibi sunma yanlışına düşmüyorlar mı? Epikuros, elbette, bazı olağan dışı durumların dışında, intiharı savunmaz; ama eğer yaşamın sürdürmeyi istemeyeceğin türde bir yaşamsa, onu bu duruma getirecek biçimde yaşamış olman senin yanlışındır ve aslında, insanları intihara sürükleyen kaygıları üreten şey, genellikle, çelişik bir biçimde, ölüm korkusudur. (Cf. Seneca Ahlak Üzerine Mektuplar 24.22).

Lucretius, yaşamımızı ölüm korkusuyla – bu her ne kadar kaçınılmaz olsa da –bozmamamız gerektiği konusunda direnirken, hiç kuşkusuz bir düşünceyi temel alır. Yukarıda bir bölümünü alıntılamış olduğum "Doğanın Konuşması", yaşlı olmasına karşın ölüm korkusuyla yakınan bir adama seslenerek sürer:

"Ağlamayı kes soytarı ve yakınmayı bırak. Yaşamın tüm sevinçlerini tattıktan sonra şimdi çöküştesin. Ama durmadan, sahip olmadığın şeyleri arzuladığın için ve elinin altında olanları hor gördüğün için yaşamın hiçbir bütünlüğe ulaşamadan ve tadına varılamadan yitip gitti ve ölüm, sen yaşama henüz doymamışken, beklemedik bir anda yanıbaşında belirdi."

(Lucretius, 3.955 ff.)

Anı yaşamak, aslında, "ye, iç ve mutlu ol" öğüdüyle tanınmış "halk düzeyinde Epikuros'çuluğun" gerçek bir Epikuros'çu biçimidir. Ama bu halk düzeyindeki görüş hiç de Epikuros'çulukla bağdaşmayacak bir biçimde, yanında kaygının türlü biçimlerini de getirir, tıpkı Horatius'da olduğu gibi:

"Koşullar ve yaşın ve yazgının kara ipliğini eğiren "Üç Yazgı Tanrıçası" izin verdiği sürece buraya şarap, güzel kokular ve hiç solmayan güller getirmelerini söyleyin."

(Horatius, Odes 2.3. 13 – 16)

"Bizler konuşurken, kıskanç zaman uçup gidiyor; bugünü yaşa, yarma olabildiğince az güven."

(ibid. 1.11.7 – 8)

Gerçek bir Epikuros'çu yaşamın tadını çıkaracaktır (büyük ölçüde, ölçülü bir biçimde) çünkü bu, mutlu olabilmek için sahip olduğumuz tek fırsattır. Ancak

bunu, o andaki etkinliğin gelecekteki getirilerini göz önünde tutarak (çünkü, yarını yaşamama olasılığımız hep olsa da, büyük olasılıkla yaşıyor olacağız ve küçük bir haz için yarın duyabileceğimiz büyük bir acıyı göze almamalıyız ya da yarın daha büyük bir hazzı tadabilme şansımız varsa şimdi daha küçük bir hazzı görmezden gelmeliyiz) ve ölüm düşüncesini zihinlerinden atıp, bu konuda kaygı duymadan yaparlar. Lucretius, biz bunun bilincinde olalım ya da olmayalım, ölüm korkusunun oluşturduğu bir mutsuzluk ve doyumsuzluk durumunu – biz buna günümüzde zihinsel gerilim ya da yabancılaşma diyebiliriz – şöyle tanımlar:

"Kendileri için ne istediklerini bilmeyen ve sırtlarından yük atmak ister gibi, durmadan yer değiştirmeye çalışan insanlar görüyoruz. O büyük adam, evde durmaktan sıkıldığında evinin görkemli kapılarından geçip dışarı çıkar ve çabucak geri döner çünkü kendini dışarda daha iyi hissetmez. Pahalı atlarını, alevler içinde bir evi kurtarmak telaşı içindeymişçesine hızla ve doğruca köşküne sürer; eşiği geçer geçmez esnemeye başlar ve ya derin bir uykuya dalar ve her şeyi unutmaya çalışır ya da yine kente inmek için koşturur. Bu yolla, herkes kendinden kaçıyor; ama o, istemsiz bir biçimde o nefret ettiği ve kurtulamadığı kişiye yapışıp kalmış, çünkü hastalanmış zihniyle hastalığının nedenini kavrayamıyor..."

(Lucretius, 3.1057 – 70)

Modern seziş inceliği, Lucretius'un şu satırları karşısında onu kolaylıkla duygusuz bulabilir:

"Artık mutlu yuvan seni hoşgeldinlerle karşılamayacak ya da iyi karın ve tatlı çocukların seni karşılamak, senden ilk öpücüğü almak ve yüreğini sessiz bir tatlılıkla okşamak için koşuşturmayacaklar. Artık işlerinde başarılı olamayacak ve aileni koruyamayacaksın. "Ah, ah!" diyecekler, "bir mutsuz gün senden yaşamın bütün sevinçlerini bütünüyle alıp götürdü." Ama bu duruma ek olarak söylemedikleri şey şu: "ve artık bunların hiçbirini özlemiyorsun."

(ibid. 3.894 ff. = LS 24 E)

Ölümden sonra ailelerimizi koruyamayacak olmamız düşüncesi bizleri üzer (eski toplumsal düzen koşullarının modern koşullardan ne derece değişik olduğunu düşündüğümüzde bu daha da önemli bir ayrımdır) ve şu gerçeğe kolayca içerleyebiliriz ki, Lucretius bize önce Roma edebiyatı için oldukça tuhaf kaçacak mutlu bir yuva tablosu çizer ve sonra onu bozar. Aslında, yetişkinliğe henüz erişmemiş çocukları olup da göreli bir biçimde genç ölen birinden ya da kendisinden beklenenin tersine ailesine bakamayacak durumda olan birinden söz ediyor olsaydık, Lucretius'un tutumunu duygusuz bulmakta haklı olabilirdik. Ama böyle olsun ya da olmasın, eğer çocuklarımızın bizden daha önce ölmesi şanssızlığını yaşamazsak, hepimiz için çocuklarımızı kendi istemlerine bırakacağımız ve onları etkilemek için çevrelerinde bulunmayacağımız bir zaman gelir *ve bu kaçınılmaz olduğuna göre, Epikuros'çu söylem, "bu gerçeği sevmek; bizi, onu sevmemekten daha mutlu eder," biçiminde düşünülmelidir.* Epikuros'çular için, Stoacılarda da olduğu gibi, mutluluk kaçınılmaz olanı benimsemektir. Buradaki çelişki şudur: Hiçbir insanın olaylara ve durumlara karşı geliştireceği tutumun önceden saptanamayacağına inanan Epikuros'çular, pek çoklarının yaşama daha edilgen bir yaklaşım olarak göreceği bir yolu benimserler. Bütün insanların olaylar ve durumlar karşısındaki tutumlarının önceden saptanabileceğine inanan Stoacılar ise, yaşam karşısında daha etken bir tutumu benimserler. Bütün bunların içinde en açık ve etkili olanı, belki de, Epikuros'çu atom kuramı bağlamı içinde geçen, ölümümüzü ka-

bullenmemiz gerektiği tartışmasıdır, çünkü hem bedenimizi hem de ruhumuzu oluşturan ölümsüz atomlar, modern bir dille söylersek, "geridönüşüm" için gereklidirler. Lucretius, ölüm karşısında isteksiz birine seslenir:

"Gelecek kuşakların büyüyebilmesi için maddeye gereksinim var ve onlar da yaşamla işlerini bitirdikten sonra senin yolunu izleyecekler. Senden önce de kuşaklar yok olup gitmişti, senden sonra da yok olmaya devam edecekler – Yani, tek bir şey durmaksızın bir başka şeyden doğar; hiçkimse yaşamda sonsuz iyelik hakkına sahip değildir, ama herkesin yaşamı geçici bir süreliğine kiralamaya hakkı vardır."
(ibid. 3.967 – 71 = LS 24 F)

Okuyucular, Epikuros'çu ahlak anlayışının tartışıldığı bu yazıda "ölüm korkusu" sorununa gereğinden çok yer ayrıldığını düşünebilir. Buna verecek iki yanıtımız var: Öncelikle, şu andaki kaynaklarımızın durumu dolayısıyla kısıtlanmış olduğumuzu ve Lucretius'un özellikle bu konuyu uzatmış olduğunu söyleyebiliriz. İkinci ve daha önemli yanıtımızsa, Lucretius'un ölüm korkusu konusundaki tartışmalarının bize Epikuros'çu ahlak anlayışının o dönemde ne ölçüde yaygın olduğunu gösteren geniş bir bağlam oluşturduğudur – ama elbette, Lucretius'un burada bir bölümünü alıntılamış olduğumuz yazılarının yalnızca Epikuros'çu kaynaklar üzerine olmadığını, aynı zamanda genel anlamda halk düzeyinde ahlak anlayışının konularıyla ve özellikle "yoksun bırakılmışlar"ı konu edinen bir avutma edebiyatı türünde olduğunu unutmamalıyız.

Çeviri: Birgül Oğuz

Erdem kuramının bilinç felsefesinde temellendirilişi

Meriç Bilgiç

Sokrates'in dediği gibi, düşünülmeden yaşanılan bir hayat yaşamaya değmez. Fakat düşünerek geçmiş bir hayat da yaşanmış sayılmaz. Filozoflar 'nasıl yaşamalı' sorusunun cevabını genel insanlık adına ararlar. Bu da insanlığa ancak, tanımlanabilmiş şekillerde davranma olanağı sunar. İnsanlık dramı, hazlar ve vicdan azabı arasında yaşanan ölümcül gerilimin bir ürünüdür. Yaşamın muhteşem coşkusu bu gerilimin saflığında gizlidir ve o coşkuyu ancak asil ve erdemli bilinç sahipleri kutlar. Böylesi bir bütünselliği olan yaşamın 'nasıl yaşanacağı' üzerine verilmiş filozofça cevaplar ise ya hazlara ya da ödevlere indirgenmiş bir yaşam, davranış biçimi önerirler. Çok güvenceli düşünmenin sonucu olarak yaşam parçalanmış ve basite indirgenmiş olur.

Batılı düşünme kalıplarına yaklaştıkça bilincin doğal bütünselliğinin akla indirgenmişliği ve sınırlayıcılığı da hissedilmeye başlanır. Aynı basitlik, toplumların davranışlarını meşrulaştırdıkları dayanaklarında da görülür. Bunlar haz – elem ve hak – ödev dayanaklarıdır. İki saatlik bir tren yolculuğunda iki büklüm yaşlı bir yolcuya yer vermeyen gencin bilinci haz – elem temelli etik bir yasallaştırma sürecinin filozofça bir denemesini kurgular. O biletini ödemiştir ve iki saatlik koltuk kenarı yorgunluğu için ona ahlaki dayanak olacak hiçbir erdemi büyüklerinden görmemiştir. Genel toplumsal, siyasal kültürün banka soymayı bile meşrulaştıracak ahlaki bir zeminde olduğunu düşünürsek, bu gencin yer vermemeyi düşünmesi bile lüks olur. Aynı zeminde, toplumsal sözleşme bağlamında şekillenen hak ve ödevlerin sınırları da yine erdemli bir insan olmanın çok aşağısında kalacaktır: Bin tane ailenin geçinmeğe çalıştığı kadar parayı tek başına harcama hakkına sahip görebilir kendini bazı insanlar, çünkü onlar vergilerini vermişlerdir. Oysa toplumun en altındaki de en üstündeki de aynı insandır ve insanlık onurunu en alttaki belirler. Alçak gönüllü ve iyiliksever olmanın ikiyüzlülüğünün de ötesinde saf bir gerçekçilikle en alttakine göre yaşamlarını sadeleştirmeyenler, insanlık onurunu yok etmiş, ahlaksız insanlardır. Ahlak binlerce yıldan beri insan olmanın inceliklerini dokuyan erdem öğretisidir, toplumsal ikiyüzlülüğün zayıfı ezme sahnesi değil. Toplumsal gerçekliğin burnumuza dayadığı genel kabul ve beklentilere karşın hakiki insan olmanın incelikli, sayısız erdemli yollarını aramak ve yeniden keşfet-

mek, hazlarımızı da ödevlerimizi de kendiliğinden doğru yerine yerleştirecektir.

Bilinç için söylenecek her şey, haz için de söylenmiş olacaktır. Bilincin, dirimsel bilinçten kolektif bilinç türlerine kadar yükselen farklı seviyeleri olduğu ve her insanın en üst seviyedeki bilince ulaşmasının doğal hakkı olduğu, içgüdüsel hazların tatmin edilmesinin insan olmaya yetmediği vurgulanmalıdır. Bilinç seviyelerinde yukarı çıkıldıkça istencin özgürleşeceği de açıktır. Özgür istenci hümanizmin temeline koyarken, gerçekçi bir bakış açısıyla, özgür istenç sahibi bir insan olmak için belli bir bilinç seviyesine çıkmanın gerektiği ve her insanın kendi kültüründe etik - estetik bilinç gelişimine olanak tanımanın da hümanizmin bir temeli olması gerektiği unutulmamalıdır. Bu görüşlerin, hümanizme organizmacı bir yaklaşım olduğu söylenirse herhalde yanlış olmayacaktır. Bu doğrultuda, ben – öteki arasındaki ilişkiyi Hegelci bir bilinç yorumdan daha geride, canlılığın başlangıç ilkesi olarak evrimci bir çizgiye oturtmak gerekir. Ben, kendini kültürel bir varlık olarak sunmadan önce, kendine öncelik ve vurgu katmadan, öteki ile, kendiliğinden bir bütünlük içindedir. Bilincin *agapeik* tavrı diyebileceğimiz bu kendiliğinden bütünsellik durumu, onun ileri derecelerindeki etik ve siyasal açılımlarının da varlıkbilimsel temelleridir.[1]

Şimdi, haz temelli olarak bilinci sorgulamaya başlayabiliriz. Hazzı, salgı bezleri tarafından uyarılmış bilinç durumu olarak da tanımlayabiliriz. Örneğin serotonin salgısı (5-Hidroksitriptamin) damarları büzerek kan basıncını ve heyecanı artırır. Uyuşturucuların verdiği hazlar beyinde serotonini kontrol edebilmelerinden gelir. Adrenalin ve noradrenalin (epinefrin – norepinefrin) salgıları böbreküstü bezlerinden salgılanır, ve öncekine benzer biçimde damarları daraltır ve ayrıca kan basıncını, hızını ve gücünü artırır. Proteinlerden endorfin türleri de beynin haz merkezlerinde morfin gibi güçlü uyuşturucu etkisine sahiptir. Örneğin, beta-endorfin hipofiz bezinden cinsel hormonların salgılanmasında etkindir.[2] Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuca göre haz, kimyasal uyarımlar mıdır? Bunu böyle söylemek, insana 'et' demek gibi olur. Üstelik neyin haz verdiği kültürden kültüre değişiyor. Beynin kimyası mı kültürü belirliyor, kültür mü beynin kimyasını? İç içe geçmiş sonsuz sorular yumağı var. Bu soruları açarken yapacağımız tek bir hata, tartışmayı gereksiz, sınırlı veya çarpık bir sona hapsedebilir, çoğunlukla olduğu gibi.

Pandora'nın kutusundan bize gülümseyen ilk zehirli soru, yorgun fakat mutlu ve boğuk bir sesle şöyle karşımıza çıkar: " Neden düşünesin ki? Hazzı, beceremeyenler düşünsün." Çok basit görünmesine rağmen en ciddi soru budur ve onun doğru cevabını vermekte insanlık çok geç kalmıştır. Doğru cevap, "bu sorunun sorulması zaten baştan yanlıştı, hazzı düşünmenin geçerli bir nedeni yoktur, haz yaşanır" olmalıydı, ama öyle olmadı. Filozofların, bir tek, insanlara 'hazmetre' takıp beher haz miktarınca vergi almayı teklif etmedikleri kaldı. Toplumsal gerçekliği, mutluluğu ve adaleti hazza dayandırdılar. Bunlar tarihin üzerimizde izi kalmış çarpıklıklarıdır. Örneğin, hazlarını yaşamaya korkan ve başkalarına da hazzı yaşama özgürlüğü tanımayan iki yüzlü ahlakçıyı ya aynada ya da yan koltuğunuzda bulacaksınız. O, hazzı 'düşünmektedir.'

Böylece, soruya olumsuz cevap verince tartışma da bitti mi? Ne yazık ki hayır, daha yazarın da okurların da çekeceği var. Dendi ya, doğru cevabı vermekte geç kaldık diye. Bir kere haz konusunda bilinç açılımı yaşandı, geriye dönüşü yok; bir dolu yanlış düşüncelerle tanımlanıyor ve yönetiliyoruz. Yakın arkadaşlar bile birbirlerine paylaştıkları erdemler değil, eşit miktarlarda takas ettikleri hazlar ölçü-

sünde değer veriyor. Evlilik tekliflerinin çoğu tek satışlık fuhuş ilanı gibi. Birincisi, haz gibi insani değerlerin bilimselleştirilmesinden kaynaklanan enkazı kaldırmak ve insanlık onuruna yaraşır şekilde hazların yaşanabileceği bir özgürlük alanı açmak için haz üzerine düşünmemiz gerekiyor. İkincisi, hazzı doğrudan ilgilendirmeyen fakat diğer felsefi sorunlarla bağlantılı konular var. Algı, gerçeklik, etik-estetik değer, bilinç, gibi konuları açıklamadan da haz konusu tamamlanmış olmaz. Estetik değer, etik değerle benzer konumda olmasına rağmen onu bu çalışmanın dışında tutmak durumundayız.

Böylece düşünme katına çıkabildikten sonra bizi ikinci bir soru bekliyor: "Haz öncelikle tatla, güzellikle, sanatla ilgili estetik bir değerdir, nasıl olur da hazzı doğrudan ahlaka bağlarsınız? Hazzın ahlakla ne işi olabilir?" Evet! Doğru söze ne denir? Ne yazık ki filozoflarımız ve tarihe yön verenler, yaşamlarını ve toplumsal gerçekliği biçimleyebilmek için hazzı etik ve siyasal bağlamda ele almayı tercih etmişlerdir. Yani hazzı ahlaka bağlamak için ya ciddi derecede takıntılı bir ahlaksız olmak ya da böyle bir ahlaksız komplonun ortasında haz ve erdemler arasındaki gerilime kurban edilmiş olmak lazım. Yazar, bu konumda, her normal insan gibi estetik alanında kalıp, okurlarına örneğin bir şiir okumayı daha anlamlı bulsa da, birileri de pis işleri yapmalı gerekçesi ile kendini feda etmeyi tercih etmektedir. Çünkü kaldırılması gereken düşünsel enkaz etik alanındadır. Artık etik alanına doğru yolculuğumuza başlayabiliriz.

Felsefe tarihinin hiç gülmeyen filozofu Kant ile espri anlayışlarımız pek uyuşmasa da felsefe yapmadaki temel motivasyonumuz pekâlâ uyuşuyor. Düşüncemizin temeli etik bir kaygıdır: Kendi ölçümüzde insanlık onurunu kurtarmak! Erdemli ve hakikatli kişilerin yapayalnız kaldığı günümüz dünyasında paylaşılan kültür, her şeyin ama her şeyin dolarla ölçüldüğü, hiçliğin erdemini bile hiçsizleştiren, hazdan başka değeri kalmamış bir kitle kültürüdür. İnsanlık onuruna siyasal programlarının son satırlarında bile değer vermeyen, güya değerlerin bekçisi, ikiyüzlü iktidarlarla, algılarını ulusal, dinsel sınırların dışına kapamış, huzur içinde din, bilim, dil felsefeleri ile eğleşen sözüm ona filozoflar da ayrı bir yoldaşlık içindeler. Paranın en acıklı ve en kolay satın alabildiği şey ise hazlar ve özellikle kişisel cinsel ve dinsel değerlerini pazara sermiş insanlar, hazlara aç dindarlar, görmemişler veya sonradan görmeler. İnsanlık onurunun iki yüzyıl önce karşı karşıya kaldığı evrensel tehlikenin getirdiği sorumluluğa yaşamını adayan Kant, engelleyemediği bu acı sonu görseydi ne yapardı kim bilir?

Kant'ın döneminde Avrupa'da ahlaksal bir çöküş vardı. O, mutluluğu (ve bazen hazzı) ahlak yaşamının temeline koyan mutçuluğu (Aristoteles) insanlık onuruna aykırı bulur. Bir deneyci yorumla insan, doğal güdülemelerinin belirlediği zorunluklar içinde yaşayan bir hayvandır, özgür değildir. Oysa insanı hayvandan ayıran şey, onun bilinci, değerleri ve değerlerini değerlendirme, seçme olanağı veren özgür istencidir. Kant'a göre özgür istenci, doğanın belirlenimci yasalarına bağlı bedenimizin bir parçası olan beynimizin hazları doğrultusunda deneyci bir yorumla temellendiremeyiz. Deneysel uzam gerçekliğin tümü olamaz. Duyumlanır dünyanın deneysel bilgi olanaklarından ayrı, özgür istencin akledilebilir bir dünyası olmalıdır. Kant'ın eleştirel felsefesi bu iki dünya arasındaki sınırı çizmeye ve özgür istence alan açmaya ve bu sınırın yarattığı sorunları yamamaya adanmıştır. Salt akıl deney dünyasının a priori bilme ve kuramsallaştırma ilkelerini belirlerken, pratik akıl da arzu ve istenç yetilerinin ilkelerini belirler, ki bu ilkeler yaşama eyleme yönelik ahlak dünyasının ilkeleridirler. Pratik aklın özgürce belirlediği ahlak

ilkeleri, toplumların dayattığı, takip etmeye zorunlu kıldığı ahlak ilkeleri değildir. Toplumdan ayrı olarak her birey, mutlak özgürlük ile kendi içinde, koşullandırılmamış ahlaksal buyruğun evrensel sesini duyabilir. Bu özgür ses herkese aynı durumda aynı ahlak ilkesini buyurur. Böyle ümit eder Kant. Varlık ve düşünme dünyası arasında gerilim arttıkça filozoflar, kolayı, Platon ve Descartes'ta olduğu gibi, gerçekliği kökten farklı iki alana ayırmakta, ikiciliğe (dualizme) kaçmakta bulurlar.

Görüldüğü gibi etik sorunlar kuramsallaştırılmak istendiğinde onları metafizik, mantık felsefesi, dil felsefesi, bilinç felsefesi ile temellendirecek bir meta-etik alan çıkıyor karşımıza. Şimdi, meta-etik alanına ulaşana kadar tırmanmamız gereken bu yolu aşırı kısaltılmış bir şekle sokup aşmaya çalışalım.

Doğa veya varlık dünyası bir bütündür. Beynin gelişimiyle bilincin veya düşünce dünyasının diğer varolanlarla ayrım noktasına gelmesi, farklılaşması, onun doğayla özdeşliğinin de kanıtıdır.[3] Aynı öze, köke sahiptirler fakat düşünce varlıktan farklılaşmıştır. Dil aracılığı ile ifade bulan düşünme ürünleri doğaldır ki varolanlardan başka bir şey anlatmaz, çünkü anlatacak başka bir şey yoktur. Dil dünyasına geldiğimizde doğru ve yanlış düşünceler ayrımı çıkar karşımıza ve sorunlar buradan itibaren başlar. Yanlış düşünce nasıl olanaklı olur, olmayan varlıklar, hiçlik (non-being) düşünülebilir mi, doğru düşünceyi düşten nasıl ayırırız, varlık bildiğimiz gerçeklerden mi ibarettir?

Wittgenstein haklıdır, dünya olgulardan ibarettir. Dünya bizim bildiğimiz, kavramlaştırdığımız sınırlarıyla varlık bütünü içinde ayrı bir yere sahiptir. Parmenides ve Herakleitos karşıtlığında resmedilen, kavramsal dünyanın durağanlığı ile doğanın kendinde oluşunun sonsuz devingenliğine de atıfta bulunarak, varlığın düşünceye konu olan, dünya, olgular veya fenomenler olarak adlandırılan kısmına "varlıklar" diyelim.[4] Bilgilerimizin atıfta bulunabildiği gerçeklik, bizim olgular dünyamızdır, varlıklardır. Doğru olan bilgilerimizin gönderimde bulunduğu nesnel gerçeklik bu gerçekliktir. Düşüncemizi, tüm yetilerimizi, bütün felsefi olanaklarımızı seferber edelim, elimizde sadece ve sadece fenomenlerden başka bir şey olmadığını göreceğiz. Varlık-düşünce (being-mind) ayrımına koşut görünen varlık-varlıklar ayrımı (Being-beings) bizi kendinde, tüketemediğimiz (ulaşamadığımız değil, çünkü içindeyiz) varlık stoğu ile tarihsel olarak devinen, gelişen, değişen, artan bir varlıklar alanı ayrımına götürür ki, buna kanıt olarak kolayca deneysel, bilimsel bilgilerimizin artışını ve değişimini gösterebiliriz. Buna Heideggerci anlamda bir fenomenal bilinç açılımı da diyebiliriz. Bilinen, oluşturulan, öğrenilen, dil aracılığıyla öğretilen olgular, nesnel gerçekliklerin gerisindeki asıl veya Afşar Timuçin'in gerçek gerçeklikler dediği alana, bilinebilirlik açısından olumsuz anlamda Heidegger'den alarak 'hakikat'(wahrheit) veya Kant'tan alarak 'nomen'[5] veya kendindeliğini ve bütünselliğini vurgulayarak doğrudan fizik veya doğa da diyebiliriz. Kant'ta içeriği düşünülemez bir kavram olarak düşünülen 'nomen' terimi ile bir kavram olarak düşünebildiğimiz varlık terimleri koşutturlar. Kant'ın fenomen-nomen ayrımını mutlaklaştırması hatadır ve Hegel bu hatayı görmüştür. Ayrıma işaret edebilmemiz düşünmemizin ayrımın gerisinde olduğunu gösterir. Fakat bu ayrımı ortadan kaldırmaz, sadece önümüze çift kat gerçeklik alanı açar. Kant'ın Transcendental (aşkınsal) alanı ayırmasını da bu şekilde çözebiliriz. Ayrım çizgisinin fenomenal tarafına kendimizi tamamen hapsetmedikten sonra fenomenlerin sıradan bilgisi de Kant'ın vurguladığı şiddette aşkınsallaşmış bilgiler olmayacaktır. Düşünme öncesi içkin (immanent) düşünme süreçlerimiz vardır, belirtik aşkınsal

düşüncelerin gerisinde. Kant'taki duyarlık-anlık ayrımında duyarlığın fiziksel uyarımlar ile anlama süreçleri arasında gördüğü işlevin yeri burada anlığa örtük olan içkinlik düzlemidir. Bir bilginin aşkınsal alanda belirmesi için, aysbergin altı gibi duran bu içkinlik düzleminden geçmesi gerekir.[6] İçkinlik düzlemi varlık ile düşünmemizin arasındadır ve bedenimizle varlığa dokunmamızı sağlar. O halde (olumsuz anlamdaki, bilinmeyen veya olmayan) hakikatin peşinden koşan bir özne çift kat gerçekliğin gerisinden içkinlik düzlemi boyunca bakarak, yani düşüncelerin ön oluşum evrelerini de gözeterek aşkınsal alandaki bilgilerini arttırabilir ve doğrulayabilir. Bu, bilimsel ve günlük düşünme alışkanlıklarımızın dışına çıkan farklı, diyalektik ve ötesi bir düşünme biçimidir. Yani varlık ile düşünce veya madde ile bilinç yapıları arasında Kant felsefesinde olduğu gibi bir uçurum yoktur. Bu ayırım gerçektir fakat arada, bağlantıyı oluşturan, yaşayan gerçek, yaratıcı ben, yaratıcı özgür bilinç vardır.[7] Çift kat gerçeklik dediğimiz şeyin idealizm ile bir ilgisi yoktur. Bu durum kipsel mantığın 'olası dünyalar' kavramındakine benzer bir yanılgıyla algılanabilmektedir. Yalnızca tek bir dünya ve varlık bütünü vardır ve bizim düşünme ve dil yetimizin sınırları ve koşulları dikkate alındığında sadece doğruların değil, gerçeklik algımızın da C.I. Lewis'in belirttiği gibi veya gönderim çerçevemizin, Wittgenstein belirttiği gibi, tarih içinde hareket ettiğini görürüz. Böylece bir yandan bilgilerimizden bağımsız bir kendinde varlık dünyası kabul etmek zorundayız - ki bu bizi gerçekçi yapar-, diğer yandan da bilgilerimizin varlık dünyasına doğrudan bağımlı olmadığını ve bilinç durumlarına ve kültüre-dile de bağımlı olduğunu kabul etmek zorundayız -ki bu da bizi idealist yapar.- Hani nasıl derler: Buyurun buradan yakın! Bu bir çelişki değil mi? Hayır, değil. Bildiğimiz klasik realizm-idealizm karşıtlığı, ta Husserlci fenomonolojiyi de içine alana kadar, C.I. Lewis'in deyişiyle 'tarihsel bir hata'dır.[8] Şayet gerçek bir nesneyi bilme olanağı varsa, o ancak bilinçle bağlantılı halde bilinebilir ve bilinç durumlarında oluşacak değişiklikler doğaldır ki nesnenin bilgisinde de değişiklikler yapacaktır. Buna rağmen ve hatta aksine bu sayede, bilinme olanağına kavuşan bir nesnenin bilgisi, kendi bağımsız gerçekliğinin doğru bir ifadesi olacaktır.

Burada cevaplanması gereken iki soru beliriyor. Birincisi, bir kere göreceli bir bilinç yapısı haline gelen bir bilgi, geriye, tekrar bağımsız fiziksel duruma indirgenebilir mi? İkincisi, nasıl ve ne koşulda indirgenebilir veya indirgenemez? İki soruyu birlikte ele alarak cevap arayalım. Bilinç yapılarını fiziksel yapılara indirgemezsek ya bilinç yapılarının da bağımsız gerçekliğini kabul eder ve Descartes gibi ikici oluruz ya da bilinç yapılarının varlığını -maddeye indirgeyerek- reddeder, her şeyin sadece bilimle açıklanabilecek fiziksel varlıklar olduğunu savunarak elemeci (Eliminativist) oluruz. Evet biz de bir dereceye kadar bilinç durumlarını fizik durumlarına indirgeyebiliriz, ki bunun hazırlıklarını yukarıda, bilginin ancak içkinlikten geçerek aşkınsal alana çıktığını anlatırken yapmıştık. Genel bir insanda, aşkınsal alanda ortaya çıkmış herhangi bir bilgiyi daha derinlemesine kavramak için, onun düşünce-öncesi (pre-reflective) içkin oluşum evresine düşüncenin yönelmesi gerekir. İlkesel olarak düşüncenin, düşünce-öncesi evreye girmesi olanaksızdır. Fakat aslının, hakikatinin keşfedilmesi istenen bilginin bileşkelerinin nedensel oluşum zincirini takip etmeye hamle ettikçe, varlığın hakikatine daha yakın olan içkinlik düzleminden ipuçları koparılabilir. Bunu herkes deneyimler. Nasıl edindiğiniz ve ne işe yaradığını bilmediğiniz, bilincinizde bulduğunuz bir bilginin aslını, kaynağına giderek, örneğin Freud'un serbest çağrışım yöntemi ile, ortaya çıkartabilirsiniz. Kavramların bireysel olmadığını dikkate alırsak, kamuya mal olmuş kav-

ramların hakikatine ulaşmak, onları oluşum süreçlerine geri götürmek için takip edeceğimiz içkinlik düzlemi de bireyin değil toplumun, onun tarihinde gizli içkinlik düzlemidir. Soykütüksel çözümleme ile kavramlarımızın asıl anlamlarına, daha derinlemesine ulaşabiliriz, Heidegger'in ve Foucault'un yaptığı gibi. Aslında sadece bilgiler, kavramlar değil, onlara eşlik eden bilinç durumlarının da içkinlik düzlemindeki nedensel oluşum zincirleri takip edilerek daha derin bilgiler aşkınsal alana, yani bilgi alanına çıkartılabilir. Böylece felsefe masum bir dil oyunu olmaktan çıkar ve neyin iyi-kötü olduğu, kimin suçlu-masum olduğu, hangi tarihsel hatanın suçunun kime çektirileceği veya bilincin doğada ilk oluşum evreleri, iyiliğin ve kötülüğün bilinç koşulları, mantık ilkelerinin ve kavramların bilinçte ilk oluşumunun evrimine kadar uzanan düşünme hamleleri yapılabilir.

Bilimsel buluşların da izlediği yol buna benzer aslında. Önceden denenmiş olan hipotetik-dedüktif bir bilimsel sav, başarısız olan yerlerine yeniden dönülerek tasarlanır ve daha ayrıntılı ve derinleşmiş bir yeni sav olarak uygulamaya konur. Fakat hiçbir zaman ne bilimsel kuramlar tam olarak hakikatine ulaşır, ne de felsefi kuramlar. Heidegger'in 'teknik' kavramı üzerine yaptığı mükemmel çalışma örneğin, Batı bilincinin tam karşılığını verebilir mi? Hayır. Hiçbir bilinç durumu bir kere oluştuktan sonra tamamen fiziksel durumuna geri götürülemez, ancak kültüre ve çift kat gerçekliğin birinci yüzüne yani o kültürdeki gerçeklik algısına indirgenebilir. Ruh-beden ikiciliği konusunda Analitik Davranışçı ve İşlevselci kuramlar da nedenler zincirini takip ederler: Bir bilinç durumu ona karşılık gelen bir davranış veya işleve, bir bedensel tepkiye veya bilgisayarda bir iletişim hareketine indirgenebilir. Bu noktada bir davranışçı olan Gilbert Ryle'ın 'kategori hatası' kavramı, onun bizimle beraber, 'indirgemeci olmayan materyalist' görüşümüze yaklaşmasına neden oluyor. Bilinç süreçleriyle ilgili dilsel ifadeleri fiziksel süreçlerle ilgili ifadelerle benzer kategoride görmek bir hatadır. Bu bilinç ifadeleriyle ilgili bir mantık hatasıdır ve bir yanı ruh bir yanı beden olan insan tasarlayan ikicilik (dualizm) gibi veya aynı anlayışın tepki uzantısı olarak sadece bilinç ve tinsel varlık alanına veya sadece beden ve maddesel varlık alanına değer veren klasik materyalizm-idealizm karşıtlığı gibi metafizik bir hataya neden olmuştur. Fiziksel olan durumları anlatan ifadelerin fiziksel şeylerle ve onlardaki değişimlerle ilgili olduğu doğrudur. Fakat bilinç durumlarıyla ilgili ifadeler bilinç denen bir şeyle ilgili değildir. Bilinç sadece bir davranış organizasyonudur. Bu iki farklı ifade biçimi aynı kategoriye bağlı değildirler. Bilinç ve beden arasında doğrudan nedensel bir ilişki yoktur. Bilinç ifadeleri, daha çok, kişinin belirli durumlarda bazı gözlemlenebilir eğilimleri olduğunu ve bu eğilimleri doğrultusunda davrandığını gösterir. Bilincin, madde gibi, bir (ruhsal) varlık türü olduğunu düşünme yanılgısının tarihsel izdüşümleri felsefecilerin hâlâ bu iki kategoriyi karıştırmasına neden olmaktadır.[9]

Fiziksel temelli davranışlarımız bir kere bir bilinç yapısına büründümü, bilinç yapılarının fiziksel temelleri tam başarıyla bulunamıyor. Çünkü arada eğilimlerimizi belirleyen kültür, dil, düşünme kipleri ve düşünme kategorileri vardır. Gerçeklik algısının ve nesnel gerçekliğin temeli doğrudan fiziksel varlıklar değil kültürdür. Göz görmeye değil bakmaya yarar, görmemizi sağlayan görme eğilimlerimizdir. Bildiğimiz gerçekliğin temeli toplumsaldır. Düşünülen bir gerçek nesne, düşünüldüğü andan itibaren bir olgu, düşünce nesnesi, bir fenomendir. Fenomenal gerçeklik bilinç alanındadır ve bir bilinç yapısı olarak ancak kaynağına, hakikatine işaret eder. Fiziksel oluşum temellerine rağmen fenomene fiziksel bir varlık demek, Ryle'ın belirttiği gibi, bir kategori hatası olur. Fenomenler ancak bilinç ala-

nında temellendirilebilirler. Özneler arası kolektif bilinç (ve gerisinde kolektif bilinçdışı), tarihsel - toplumsal imgelemin veya kültürün fenomenal gerçekliği belirlediği bilinç katmanıdır. Kişisel imgelem ne kadar yaratıcı, hızlı ve özgür ise, toplumsal imgelem de aksine o kadar tutucu, yavaş ve sıkı bir alandır. Çünkü özneler arası bir ortak iletişim alanının oluşması için öznelliğe, kişisel algılama, düşünme olanaklarına izin vermeyen, olabildiğince nesnel, olabildiğince ortak algıyı temsil edebilecek sınırlar içinde iletişim olanakları biçimlenir. Özneler arası alan aslında tarihsel olumsallıklar alanı olarak çok yavaş da olsa bir değişim içinde olmasına rağmen, minimum uzlaşım veya katlanma zemini olduğu için, özneler arası iletişimin elemanları sanki hiçbir özne tarafından oluşturulmamış da gökten düşmüş gibi, öznelerin karşısına değişmez, zorunlu ve sıkı dil yapıları olarak çıkarlar. Tek tek nesnelere verdiğimiz özel adlar ve adların içinde kullandığımız düşünme kategorileridir bu dil yapıları ve tarihin çok boyutlu belirleyicileri arasında, evrensel bir nedensellik ilkesiyle belirlenemeyecek bir nedensel oluşum zincirinin sonucudurlar. Nelson Goodman'dan beri anılan 'karşıt-olgu' (counter-factual) kavramı bu tarihsel oluşumun olasılıklarını kollayan bir gerçekliği sorgular: 'Bir koşullu önermenin ön bileşenini değilleseydik ne olurdu' şeklinde: Napolyon kısa boylu olmasaydı veya Viyana kuşatmasında aşırı yağmur-çamur olmasaydı tarihsel gerçekler herhalde farklı biçimlenirdi. Kripke, oluşabilecek bu olası dünyaların hepsinde de özel adların sıkı-göstergeler (rigid-designators) olarak aynı nesnelere gönderim yapabileceğini savunurken, Quine bu olanak için güç de olsa dünya-aşırı özdeşlik ölçütünün bilinmesini şart koşar.[10] Fakat tarihsel nedenler zinciri içinde adların oluştuğu ve sıkı göstergeler olduğu açıktır. Napolyon uzun boylu, yakışıklı ve mutlu kendi halinde asker olsaydı da tarihsel bir karakter olmasaydı, gene de Napolyon adı aynı kişiye işaret edecekti. Özel adların farklı olası dünyalarda özdeş anlama sahip olduğunu gösterme başarısının derecesi, tarihsel (karşıt-olgusal) oluşumların nedenler zincirini çözme başarısına bağlıdır,[11] bir özdeşlik ölçütüne değil. Sıkı göstergeler kuramı, bize ayrıca, kavramların tarihsel oluşum süreçleri içindeki içkinlik düzlemine yönelme olanağı da vermektedir. Doğaldır ki, Quine'in beklediği gibi nihai bir mantıksal hamle ile anlamların özdeşliğini sergilemek beklenemez burada, daha çok Heidegger gibi gidip gelmeler söz konusudur.

Günlük dillerdeki adların anlamları bir dili kullanan topluluk çerçevesinde (community-wide) belirlenir, ki Kripke buna 'duyum' (sense) der. Adların sıkı göstergeler olması sayesinde bu topluluk o dili ortak kullanma ve öğrenme olanağına sahip olur. Bu noktada Kripke'nin 'duyum' kavramı, Lewis'in anlam (meaning) kavramlarına karşılık gelmektedir. Lewis'e göre kavramlarımızın anlamları, deneysel içeriklerinin ne olduğu, ancak kullanılan dilin anlaşılma koşulunda bilinebilir. Özneler-arası iletişimi, anlaşma olanağını, verili deneyimleri fenomenler olarak anlamlandırma olanağını bize veren elemanlar kategorilerdir. Kategoriler sayesinde deneyimlerimizin bütün bileşkelerini ideal yerlerine yerleştirir ve düzene sokarız.[12] Felsefenin temel konusu kategorilerdir. Çünkü kategoriler tüm nesnel anlama olanaklarının kesin ölçütleridirler. Kategoriler öğretisini ilk ortaya atan Aristoteles onları hem bilincin, hem şeylerin kategorileri olduğunu ve en az on tane olduğunu düşünmüştü. Kant kategorilerin on iki tane olduğunu ve sadece bilincin özsel ve değişmez ilkeleri olduğunu iddia etti. Bu iddiasının gerisinde Descartes felsefesi ve Newton fiziğinin varlığı açıktır. Kant'tan beslenen bütün düşünceler de bilerek-bilmeyerek bu idealist çekirdeği içlerinde taşırlar.

Kategoriler insan beynine düşen bir gök taşından öğrenilemeyeceğine göre,

tarihsel nedenlerle, kültürel-dilsel bir evrimle beraber öğrenilen düşünme alışkanlıklarından başka bir şey olamazlar. Lewis de aynı şekilde onları tanımlamanın öğrenilen sistemleri olarak görür. Kategoriler bize neyin fiziksel, neyin kurgusal sayılması gerektiğini bildirir. Kategoriler, tanımlamalar olarak kabul edildikten sonra kategorilere uymayan, hatta onları yanlışlayacak deneyimlerimiz bile görmezden gelinir. Artık kategoriler deneyimlerimizin zorunlu a priori oluşum yatakları değildirler. Bilimsel buluşlarla doğrudan reddedilemezlerse de kategoriler toplumun, zamanın hatta değişen gereksinimlerimizin pragmatik ve sayısız miktarda ürünüdürler.[13] Bir kişi belli bir anlama işaret etmek istediğinde bir kategoriyi uygulama içine girer. Bunun için o kavrama ilişkin kategorileri kesin ve net olarak önceden bilmesi gerekir: Lewis'in tanımıyla, bir şeyin gerçek olduğuna inanmak demek, 'şayet şöyle yapılırsa şöyle olur' gibi koşullu bir ifadeye inanmaktadır. Kategoriler, ayrı ayrı bireylerin gelecekteki eylemlerine ilişkin beklentilerini sergilerler ve eylemlerinin kabaca da olsa bekledikleri şekilde gerçekleşmesi sayesinde bizim özneler arası gerçekliğimizi, 'ortak dünyamızı' oluştururlar. Biz bu oluşturulmuş ortak gerçeklik üzerinden kategorize edilmiş olası karşıt-olgusal durumlara ilişkin beklentilerimizin sistemli bir varsayım haritasını el yordamıyla takip ederek düşünür ve karar veririz. Ortak gerçekliğin temellendiği kategoriler her ne kadar deneyim ve dilden aktarmayla öğrenilmiş olsa da, onların tarihsel nedenlerle oluşmuş olması, kategorilerin nesnelerle bağlantılarının gerçek olduğunu ve bu sayede bize nesnel gerçekliği bir açıdan verdiğini, eylemlerimizin sonuçlarını öngörebilme olanağını verdiğini söyleyebiliriz. Örneğin, bir tuğla ile bir tahtayı çarpıştırdığımızda tuğlanın değil tahtanın kırılacağını biliriz. Zihin bu sınıflandırmayı kendiliğinden yapar fakat özgürce yapmaz, doğru olduğunu öğrendiği gerçeklere dayanarak yapar.

Varlıkların kendi hallerinde hakikaten nasıl bir varlık durumunda olduğu bizim, gerçekliği oluşturduğumuz kategorileri etkilemez. Kategoriler ve gerçekliğe ilişkin sezgilerimiz bizim istek ve yönelimlerimizle değişirler. Bu durum, söz ettiğimiz gerçekliğin kipsel (modal) bir gerçeklik olduğunu gösterir. Lewis bunu kültür-dildeki gelecek beklentilerine güvenme duygusuna dayandırırken, benzer şekilde düşünen Kripke de olumsal ve zorunlu özelliklerine bağladığımız nesnelerin betimlenme koşulları içinde ve betimlenme biçimleriyle değiştiği düşüncesinde temellenen bir kipsel gerçekliği savunur. Kipsel gerçekliğin reddi zamansız, durağan, mutlak bir zihin durumu düşünmek demektir. Oysa kategoriler ve gerçeklik, tarih içinde göreceli olarak gerektiği yönde evrimle değişir, kültürel-dilsel beklentilerimiz ve eğilimlerimiz doğrultusundadır. Kategorilerin tarihsel nedenlerle kültürel-dilsel evrimi toplumsal gerçekçiliğimizin de temelidir. Süreç içinde, hazır yapıların kaynağı olarak dili ve verili deneyimlerin kaynağı olarak olgular dünyasını deneyimledikçe adları ve anlamlarını stoklarız. Anlam, o kavrama ilişkin dil ve dünyayı deneyimlememizle şekillenen anılar toplamıdır. Semantik açıdan adları tarihsel süreçlerinin dışında değerlendirirsek, Frege-Russel çizgisinde gelişen betimlemeler kuramının hatasına düşeriz. Geçmiş, şimdi ve gelecekle bağlantısı kopmuş bir (özel) adın gönderimini belirleyemeyiz. Kripke, bu durumu odaya hapsedilen ve tüm ilişkilerinden yalıtılan kişinin durumuna benzetir.[14]

Bilimsel savların denetlenebilir koşullarda kanıtlanabilirlik kazandığı güvenli dilbilimsel alan betimleme alanıdır. Belli bir tekil nesneye deneyin amaçları doğrultusunda odaklanılırken, geride kalan gerçek bağlantılar görmezden gelinir. Sonra, örneğin 'N' nesnesi ile, varsayılan bir 'n' niteliği arasındaki, önceden bir bilimsel

sav halinde betimlenmiş ilişkinin varlığı sınanır. Görülür ki, 'k' koşuluna sahip olduğu zaman N nesnesi n niteliğine sahiptir. Sonuç, betimsel ifadelerin evrenselleştirilebilirliği ilkesi gereği, 'k koşuluna sahip her N türü N1, N2,... nesneleri n niteliğine sahiptir' olur. Bilimin dili kısaca budur. Sınırlandırılmış koşullarda tek nedene indirgenmiş durumları betimleyen tek anlamlı ifadeler... Bilimin gücü sınırlılığından gelir. Bunun için, betimsel ifadelerin açıklığı ve sınırları içinde, olası her evrende aynı anlama işaret etmesi tek anlamlı düşünsel-dilsel seviyeyi çekici kılar. Şayet bir olguyu geçmiş, gelecek bağlantılarından koparmaz ve olabildiğince tüm gerçek ilişkileri içinde görmeye çalışırsak, bu durumda bilimin güvenli sınırlarının dışına çıkar ve bütüncü (holistic) bir görüşle, diyalektikte temellenen iki ve çok anlamlı düşünsel ve dilsel seviyelere geçeriz. Örneğin bu seviyede arının çiçeğe konma sebebi sadece bal yapmak değildir veya sadece doymak için yenmez, sadece üremek için aşk yaşanmaz.

Felsefe bütün bu düşünce-dil seviyelerini toptan kollamak durumunda olduğu için en üst seviden, çok anlamlılıktan bakmak durumundadır. Bilimin odak açısının dışına çıkıldıkça ve odaktan ufka kaydıkça kanıtlanabilirlik nesnellik, kesinlik de ortadan kalkmakta ve gerçeğin aslına hakikate yaklaştıkça bulanıklık artmaktadır. Tarihin (ve günümüzün) dogmatik dinsel, siyasal, askeri güçleri tüm çirkinliklerini işte bu bulanık dilsel alanda gizlerler. "Va sa va dır, yo sa yo dur", gibi. Bunun için aydınlanmacılık ve pozitivizm bu, fiziğe indirgenemeyen alanı yok etmeye ve rasyonalizmle beraber etiği akla uygun tek biçime indirgemeye çalışmışlardır. İnsani bir erekle başlasa da bu felsefi macera, Batı sermayesinin küresel hegemonyasına eşlik ettiği açıktır. Bu doğrultuda bütün kültürel değerler de tırpanlanmış olur.

İtiraf etmeli ki, etiğe bilimsel kesinlik kazandırma düşü çok çekicidir. Böylece bütün insanlık çatışmaları sona erecektir. Yapılacak iş ilkesel (normative) ifadeleri, ahlaksal ilkeleri evrenselleştirecek şekilde onları betimlemektir. R.M. Hare'in de belirttiği gibi ahlaksal veya bilimsel olsun, betimsel anlama sahip tüm ifadeler evrenselleştirilebilir, çünkü doğruluk koşulları verilebilir.[15] Meta-linguistik açısından, ahlak ilkesi bildiren bir betimlemenin bir betimsel anlamı vardır, ki o, ifadenin doğruluk koşulunu verir. Betimleyici (descriptive) meta-etik kuramını savunan bir kişi, bu doğruluk koşulunun değiştiğinde o ahlak ifadesinin anlamının da toptan değiştiğini düşünür. Oysa bu zorunlu değildir. Ahlaksal ilke bildiren bir ifadenin semantik yapısı da, doğruluk koşulu da, betimsel anlamı da değişse onda geriye, değişmeden kalan bir anlam daha vardır, değerleyici (evaluative) anlamı. Aynı değerleyici anlamı (Murat iyidir) birden çok betimsel ifadeler, semantik yapılar (Murat iyi çocuktur), betimsel anlamlar, doğruluk koşulları (çünkü paylaşımcıdır, dürüsttür, vb.) verebilir. Hare betimleyici-olmayan (non-descriptive) meta-etik kuramını, evrensel ahlak ilkelerine ve tek anlama ulaşabilmek için, yukarıdaki koşullarda değişmeyen değerleyici anlamların genel bir ortak buyruk bildirdiği (çalmak hatadır, gibi) düşüncesine dayandırır: Ahlak, buyruk ifadelerinden oluşur(!) Fakat bu yanlış bir dilbilimsel sınırlamadır.

Meta-etik konusunda betimleyici, betimleyici olmayan ayrımının daha gerisinde bir sorun var aslında. Bize ahlaksal yargılarımızda yol gösterecek etik benliğimizin, ethos'umuzun (ahlağımızın, karakterimizin) dışında bir evrensel dayanak, Arşimet noktası mı var ki, böylece biz önce meta-etik bir başlangıç noktası bulalım? Hayır, yok. İnsanlar ve onların toplumsal ilişkilerinin ahlak ilkeleri, yeryüzüne yayılmış çok çeşitli bitki türleri gibidir. İyi-güzel-doğru değerlerimiz de, o halde gerçeklik de topluma, tarihe göre farklılaşır.

'Dünyanın nasıl olduğunun bilgisini bilimsel betimlemeler ve nasıl davranmamız gerektiğini de buyruk türü değerleyici ifadeler taşır' türünden bir ayrım,[16] bilim-ahlak, olgu-değer, dır-meli ayrımlarında olduğu gibi sorunu basitleştirici, yanlış ayrımlardır. Bilimsel çalışmaların arkasında ahlaksal, siyasal tercihler, bu tercihlerin içinde de olgusal veriler, bazen de bilimsel kuramlar vardır. Belli bir tarihsel dönemin bilimsel doğruları ve yörenin ahlaksal iyi-kötü anlayışı orada yaşanan kipsel gerçekliğin resmini verir. Bilimsel ve etik verilerin nesnelliğini sorgulamaya başladığımızda ikinci kat gerçekliğe hamle yapmış oluruz. Bilimin ve etiğin nesnelliğini karşılaştırabileceğimiz nitelik B. Williams'ın da belirttiği gibi 'yakınsaklık'tır (convergence).[17] Bu durumda bilim açıkça ortadaki şeyleri gözlemlediği gibi açıklar. Fakat etiğin öyle yakınsaklık edinebileceği şeyler, nesneler yoktur ortada. Yine de bilimin, Batı din ve felsefesi hatta siyasetiyle biçimlendiği bir gerçektir, zaten kültürünün-dilinin dışına çıkıp hakikati çıplak gözlerle görmesi beklenemez; yani bilimin yakınsaklığı da kusursuz değildir. Ayrıca çok sınırlı ve sorunlu da olsa etik de bilim gibi bir yakınsaklığa sahip olabilir. Etiğin nesnesini ('iyi' değil de) insan olarak kabul edersek insan yaşamı, ihtiyaçları, hangi koşullarda organizmasını rahat ettirebileceği ve bilinç gelişimini yaşayabileceği, yaşam için gerekli haz-elem aralığı araştırılabilir, insanlık dışına çıkmadan etik-estetik bir karakter geliştirebilme olanaklarının fiziksel, psikolojik, sosyolojik betimlemeleri yapılabilir. Etiği, betimleyici olmayan meta-etik ile sınırlamanın bir anlamı yok. Çevreyi kirletmenin, insanlara haz malzemesi gibi bakmanın, bencilce başkasının hakkını da tüketmenin önüne geçmeye yardımcı olacaksa niye betimleyici de olunmasın ki?

Olgu-değer arasında net bir ayrım yaratmasa da, gene de bilimin nesnelliği ile etiğinki arasında çok fark vardır. Bilginin toplumsal-kipsel gerçeklikten beslendiğini ve kipsel gerçekliğin de kültürden ve ancak, sonunda kültürün tarihsel zincirlemeyle ikinci kat asıl gerçekliğe, hakikate, kendinde varlığa dayandığını düşünürsek; birinci kat gerçeklikten beslenen bilimsel bilgiler olduğu gibi, aynı gerçeklik katından beslenen toplumun ahlak kategorilerini ve eğilimlerini gösteren örtük ve belirtik etik bilgilerin de varolduğu sonucunu çıkarabiliriz.[18] Örneğin hasta, sakat, çocuk ve yaşlıları kendi hallerine terk etmeyiz, ölüye saygı gösteririz, başkasının hakkını çalmayız, toplumsal hoşgörüyü aşan ahlak dışı uygulamalara karşı savaşırız. Bütün bu etik değerlerin taşıyıcısı belirtik olarak kolektif bilinçte, örtük olarak kolektif bilinç dışında yerleşmiş etik bilgilerdir.

Etik bilgiler, neyin ahlaksal bir değeri olduğunu ve bir değere yönelişin erdemli davranış biçimini bildirirler. Erdemler toplumsal alışkanlıklara sinmiş, geleneğin içinde mayalanmış bilgilerdir. Alasdair MacIntyre'ın ifadesiyle erdem, 'belli bir uygulamada içkin olan bir iyiliğe erişmemize olanak sağlayan, gerekli bir insan niteliğidir.'[19] Şimdi, içine doğduğu topluluğun ahlakından nasibini alamamış, erdemlerin bilgisine erememiş bir kişi düşünelim. Örneğin, gece yatak odanızda bir hırsızla göz göze geldiniz ve siz dünyanın en yetenekli filozofusunuz. İnsanlık tarihinden nasıl bir karşı konulmaz bilgi örneği serecek veya hangi etik kuramın mantıksal kanıtlama sürecini anlatacaksınız da hırsız, çalmanın kötülüğünü, mahremiyetin dokunulmazlığını kabul etsin. İşte etik kuramlarla ahlak yaşamı arasındaki alakasızlık! B. Williams, bunu şöyle ifade eder: 'Ahlaksız bir adama karşı [mantıksal] tutarsızlık suçlamasının ne etkisi vardır?'[20] Bir toprağın kültürü, yaşama dair erdemleriyle bütünlüklü bir ahlaksal karakter sunar insanlarına. O gelenek içinde neyin erdemli olduğu ve olmadığı en az bilimsel bilgiler kadar kesindir. Erdemlerin apaçıklığı, toplumdaki insani eğilimlerin tarihsel nedenler zincirinde kül-

türlenmesi, maya tutması ile olur. Erdemler tek başlarına düşünülemezler, toplu halde iş görürken ancak ne yapılacağını bildirirler kişiye. O erdemler bütünü ile kendini özdeşleştiren kişi artık 'ne yapmalı' sorusunu sormaz. Etik benlik bütünlüğü ona ne yapacağını zamanı gelince söyler.

Yukarıda savunulan türden etik kuramlara 'erdem kuramları' deniyor.[21] Erdem kuramı diğer etik kuramları, her ne kadar ince tasarlanmış olurlarsa olsunlar, kuramsal yapılarının, yaşamın çok boyutlu karmaşasını karşılayamayacak kadar kaba ve sahte olmasıyla suçlar. Ahlakı, bilimselleştirici modernist felsefenin etkisi altında tek nedene, tek ahlak ilkesine ve tek anlamlı dile indirgerler, evrensellik iddiası içindedirler, yani dünyadaki tüm farklı kültürlerin üyeleri onların belirledikleri bir ilkeye boyun eğeceklerdir. Felsefe genelinde yaşanan tarihsel hataların temsilcileri olarak da görülebilecek bu etik kuramlar genel olarak iki türdür: Sonuççuluk (consequentialism) ve hak-yükümlülük (rights-obligations) öğretileri. İkincisine deontoloji veya ödev bilgisi de denir. En bilinen sonuççu öğreti de yararcılıktır (utilitarianism). Etik değerler, sonuççuluk için en iyi şeyler - durumlar elde etmek, hak-yükümlülük öğretileri için başkasının haklarına saygı ve kendi ereklerinin yükümlülüklerini taşımak ve erdem kuramları için ise "iyi bir kişi" olmaktır. Erdem kuramı ne hak ve yükümlülükleri ve bu doğrultuda karşımıza çıkan toplum sözleşmesini hafife alır ne de bireylerin ortak toplumsal çıkarlarını ve mutluluklarını. Bu iki kuramın kaçırdığı başka bir şey vardır. Ne yapacağını bilemeyen şaşkın için - doğru da olsa- kulağa fısıldanan bir-iki yol gösterici ilke, tavsiye sonuca bile götürmeyebilir. 'Ne yapmalı' dan daha gerideki soru 'ne olmalı' , 'ne tür bir insan olmalı' sorusudur.[22] Ne tür bir insan karakterine sahip olacağına karar veren bir kişi, artık ne yapması gerektiğine ilişkin her sorunun da cevap anahtarını bulmuştur. Erdem kuramının erdemler üzerine düşünce ürettiği sanılmasın, aksine ahlaksal düşünceler üretmekten çok, mutluluğu da, yararı da, hakları ve ödevleri de dikkate alan toptan bir ahlak yaşamının dinamiklerini yerleştirmeye ve bilimselleşme sürecinde tüketilen erdemleri yeniden kültüre kazandırmaya çalışır.

Toplum adına toplumlarm yaşamını ve yönetimini biçimlendirecek şekilde evrensel etik yargılar teklif eden, ahlaksal yaşamı kuramsallaştırma girişimi içinde olan sonuççu ve ödev etiği kuramları, kuramsallaştırma süreçlerini tarih içinde kurumsallaştırabilmişler veya toplumsal kurumlar tarafından kendilerini kabul ettirme ve yasallaştırma doğrultusunda kuram üretmeye teşvik edilmişlerdir. Din, ordu, devlet ve ekonomi kurumları tarafından tanındıkça bir insan filozof oluyor, felsefi görüşleri dikkate alınıyor. Ödev etiği bile işe yaradıkça bir felsefedir ve ödev etiği yararcılığa indirgenebilecek olanağa sahiptir. Günümüzde dünyada yaygın – tek denirse yanlış olmayacak – meşru etik zemin yararcılıktır ve kuramsal alanda insanlığın önündeki en büyük tehlikedir. Uluslararası ilişkilerde yararcılığın dışına çıkan ahlaki uygulamaları teklif etmek ciddi bir insanlık bilincini gerektiriyor. Fakat bundan daha önce ve daha yakında olan, bireysel ve ulusal yaşamımızda yararcılığın ne getirdiğini ve ne götürdüğünü bilmek gerekir. Yararcılık, toplumsal tercihleri refah ekonomisini gerçekleştirmeyi merkeze alacak şekilde belirler. Hükümetler son yirmi yıldır refah ekonomisini, yani refahı halk geneline yaymayı bile halka fazla görmüş ve baştan halkı ekonominin posası, alt, kurban olarak kabul etmiş, eşitsizliği meşru ve veri olarak kabul etmiş, akılcı (?), liberal, yeni-sağ politikaları uygulamaya sokmuşlardır. İşin garibi, başarı adına toplumsal – ekonomik adaletsizliği dinsel savunular paralelinde yapabilmeleridir. Düşünmeden yapılan ekonomik devrimlerin toplum bilincini nasıl mahvedeceğini hesapla-

yamadılar. Hesaplasalar da, insanı devletin malı olarak gören anlayışlar için bu önemsizdi. Şimdi Türk toplumu da geri dönülmez bir ahlaki çürüme dönemini tamamlamak üzeredir.

Pozitivist felsefe ve aydınlanmacı esinlenimin yanına yararcılığı koymak kolay bir alışkanlık olmuştur batıcı aydınlar için. Çokkültürcü bir dünyada her kültürün kendi erdem anlayışına serpilme olanağını vermek, 'insana güvenmeyen baskın aklın iktidarı' için tehlikedir. Aynı akıl hastalığına sahip olan seçkinci bürokrat ve aydınlar bir yandan Türk halkını soymuş, bir yandan da kültürel yok oluşu, yani insanın, insanlığın yok oluşunu algılayamadan izlemişlerdir. Yararcılık, bilimsel araştırmalarla ortaya çıkartılacak toplumsal eğilimlerin belirlenmesi ve bu doğrultuda bilinçli bir toplumsal eylemin oluşturulması düşüncesine dayanır.[23] Bunları gerçekleştirecek bir yararcı seçkin sınıf da olacaktır doğal olarak. Onlar toplumsal gerçekliği farklı olarak algılayacaklardır. Bu, onların çabasını baştan yanlışlar. 'Ortalama toplumsal yararı yayma ilkesi' her ne kadar kusursuz uygulanırsa uygulansın yararcılık, projesini gerçekleştirebilmek için her zaman kendi seçkin sınıfını kollamak zorundadır ve ortalamanın altında pek çok kurban verecektir. Ulusal gelişme adına bunun halka dayatılması insanları toplu olarak ahlaksızlığa iter. Bütün değerler ters yüz olur. Ahlaksal yapılar ekonomiye benzemez. Ortak çalışırlar ama ahlak alanında yapılan hataların tamiri yoktur. İnsanlık cahili ekonomistlerin ve mühendislerin yönettiği bir toplumun ahlaki temelleri deney tahtası gibi parçalanır gider. Bir parça daha refah için insanlar birbirlerini öldürmektedir. Oysa toplumsal erdemler üzerine de bir ekonomi kurulabilir. Refah, erdemli bir toplumun meyvesidir. Refah daha çok tüketmekle değil daha çok insan olmakla ortaya çıkar. İnsanlığın kurban edildiği toplum refaha değil intihara gider.

Öncelikle etik bir etmen olarak insanın konumunu belirlemek gerekli. İnsan bilinçli bir varlıktır. Bilinç doğal ve toplumsal çevrenin bir ürünü olarak toplumsaldır ve içinde kendini oluşturan bütün toplumsal karakterleri kavramsallaştırarak depolar ve taşır. Karşısında olan şeyler ve belleğinde taşıdığı kavramları hesaba katan planlar yapar, düşünür ve seçimler yaparak kararlar verir. Bilinçli karar verme olanağına 'özgür istenç' denir. Özgür istencin belirleyici olması gerektiği bilincin, ontolojik olarak varolabilmesinin temeli evrenselleştirilebilirlik ile açıklanabilir. Bilinç, birbirlerini var eden toplumsal, ortak bir oluşumdur. Bir bilinç, kendi topluluk evreni içinde bulunmakla kendini açar, istencini kullanır. İstenç, doğası gereği özgürdür. (Tarih boyunca sergilenen hegomonik tavırlar paralelinde özgürlüğün varlığı hep yeni tanımlarla sorgulanmışsa da, özgür istencin olmadığını savunmak yanlış olur.) Özgür istenç sahibi her (yetişkin) insan bilinci (önce kendisi ve kendi hakkı için sonra başkalarına da aynı hakkı tanımak zorunda kaldığı için değil), bilinç öncesinden beri ortaklaşa deneyimlediği, genelde diğer varlıkların görece özerkliğini, özellikle diğer bilinçlerin özgür istençlerini bilincin evrensel-ortak varlık ilkesi olarak doğrudan tanır. Yani bilinçler + ilişkileri = görece özgürlük.

Evrenselleştirilebilirlik ilkesi öncelikle etik bir ilke olamaz, ancak bilimsel ve varlık bilimsel bir ilke olabilir; etik bir etmen ve doğal bir varlık olarak bilincin özgür istencinin dayandığı varlık bilimsel bir ilke olabilir. Evrensellik ilkesinin etiğe açılımı da buradan yapılır.[24] Birey kendini toplumda, özgür istençli bir ahlak etmeni olarak tanıyabildikten sonra kendi özgür istencinin varlıksal temeli olan diğerlerinin özgürlüğünü görmezden gelemez ve -çok özel bir neden dışında- yeryüzünün tüm insanları bir araya gelse bir kişinin özgür istencini hafife alamaz, ona saygısızlık edemez, onun istencini aşarak yerine karar veremez. Humanizmin öz-

gür istenç temeli böyle olmalıdır; tek tip insanı dayatmanın tersine.

Böylece evrenselleştirilebilirlik ilkesini, Kant'ın mutlak özerk, özgürce zorunlu ilkeyi seçen rasyonel insanından geri almış oluyoruz ve Rawls'un 'reflective equilibrium'una da gerek kalmıyor. Evrensellik çok daha geride, bilincin oluşmasında gizli. Evrensellik ilkesi tanımlanmasa da, özgürlük kavramı ve onun kültürel açılımları olmasa da, bilinç, yetiştiği çevrenin ürünü olduğunu önceden bilir ve doğal olarak çevresindeki tüm varlıklara karşı kendi özerkliğini kendiliğinden sınırlar. Bu doğal tavrı bozan etken, insanı yabancılaştırıcı türden baskın kültürlerdir. Bir taşa tekme atarız, ama bir bitkiye değil, çünkü bitkide, en alt seviyede de olsa dirimsel bir bilinç vardır. Büyüklerimiz ve hocalarımıza saygı duyarız, çünkü bizden üst bilinç seviyeleri vardır. Ve biz bütün bu bağlantılarımız içinde bilinçli olduğumuzu, onların ürünü olduğumuzu ve diğer bilinçlerle bir özgür istenç alanı paylaştığımızı biliriz. Kuşun kanadı, kaplanın pençesi gibi, insanın geri alınamaz, insan olma koşuludur özgür istenç. Özgür istenç insanlık onurunun temelidir ve onu korumanın dışında hiçbir sebeple kimseden geri alınamaz. Ne yazık ki, esirlik, evlilik, işçilik, vatandaşlık, askerlik gibi durumlarda hep zayıf güçlü tarafından köleleştirilmektedir ve bu kurumlar insanlık onurunu yok edecek şekilde işlemektedir. Özgür istençli ve bilinçli bir insan olma niteliğini koruyarak yaşamak ve başkalarına da bu hakkı tanımak, insan, kadın, erkek, anne, baba, evlat, genç, yaşlı olmak gibi, doğal bir gereklilikle kültüre taşınması gereken en temel erdemdir, kimi kültürler bunu yok etse de.

Erdem ile haz arasında sıkı bir ilişki var. Bir kere ikisi de kültürel ve üretilmiş. Değerli olarak tanımlanan şeylere yönelmek erdemdir ve bu haz verir. Vücudun salgı bezleri bile bu kültürel tanımlara göre çalışır. Eskiden şişman kadınlar tüm erkeklerin adrenalin seviyesini yükseltirmiş, şimdi zayıf kadınlar... Peki kültürel çerçeveye alınmamış yeni bir deneyim haz olarak tanınamaz mı? Hayır tanınamaz, o haz değildir, ancak haz olarak önceden tanımlanmış bir deneyimle benzerlik gösteriyorsa yeni deneyim bu kategoriye konup haz olarak tanımlanır. Önceki haz kategorilerinin dışında, yeni bir tat deneyiminin kendisinde, onu bir başka değil fakat haz kategorisine konmasına yardımcı olacak hiçbir niteliği yoktur, fiziksel ve sağlık engelleri dışında. Yani, moda olsun, insanlara kendi pisliklerini afiyetle yedirebilirsiniz.

Haz, çalışma masası gibi karşımızda duran belirli bir nesnel durum değildir, bulanıktır ve içinde karşıtını da taşır. 'Hazcılık çelişkisi' bunun bir ifadesi olarak görülebilir: Hazzı elde etmek için önceden çabalamak, acı çekmek gerekir. Demek ki mutlak haz yoktur, haz, karşıtıyla beraber vardır. Hegel'in Hıristiyan kültürünün kökenine inerek açıkladığı gibi, Yahudilik tarihi bir karakter olarak mutsuz bilinç durumunun örneğidir. Yahudi-Hıristiyan kökenli kültürlere sahip toplumların kolektif bilinçdışı haz konusunda belirgin diyalektik bir açılım gösterir. Haz, ya utanma, suçluluk, günahkârlık duygularıyla çıkar karşımıza ya da ilk günahın akıl dışılığına duyulan tepkiyi kendi hazlarını akılsallaştırma, bahane bulma dürtüsüyle birleştirerek, karşı-hazzı hazza ekleyerek, salt, iki kat hazzı mutlaklaştırır, toplumsal bağlantılarından soyutlayarak, bencilliğe yol açan bir kontrolsüzlük içinde yaşarlar. Bireysel ve toplumsal hazlar mutlak değer gibi görülür ve baskıcı bir tavırla, başkalarına, ötekilere acı çektirerek, hatta onları yok ederek kendi hazları garantiye alınır.

Genel olarak bakarsak, ben, bilinç topluluğunu, kendini huzurlu ve evinde hissedecek şekilde kültürle biçimlendirir. Böylece ben, kültür aracılığıyla kendini

onaylar. Zaten bilinç, kendi ile ötekiler arasında deneyimlediği özdeşlik-ayrım ilişkileriyle kendini açar. Hazzın kaynağı bu bilinç hareketliliğinde gizlidir. Haz, benin kendisiyle buluşma, kendini onaylama, kendi varoluşuyla karşılaşma, kendine katılma halidir; haz, olmaktır, kendin olmak, kendini tanımak, bilmek, diğerleri arasında kendi olabilen bir etmen olmaktır. Yurtdışında bir yurttaşınla karşılaşmak da budur, uyurken beynimizin, organlarımıza belli aralıklarla uyarımlar gönderip onların tepkileriyle kendi bütünlüğünü onaylaması da budur. Mitolojilerde de tanrılar kendilerini onaylayacak, kendine kendini anlatmaya yarayacak varlıklar yaratır. Varlığın neden varolduğuna verilen cevapları böyledir: 'Ayna olmak'! Aşk da karşılıklı ayna olmaktır. Bizim sanatsal yaratımlarımız da sanki tanrısal bir hazdır, çünkü yarattığımız eserler bize bizi anlatır, kendimizle yeniden tanıştırır. Bir felsefecinin eziyetli yaşamı da aynı hazzı gizler içinde, kendini insan aklının uzanabileceği en geniş alanlara kadar yayarak, kendi varoluşundan vererek eserleriyle insanlığın varoluş alanlarını genişletir ve bunu haz için değil insan-olma adına yapar.

KAYNAKLAR

1. Bilincin, ben – öteki arasında etik açılımı için bkz. Bilgiç, Meriç, *Toplumsal bilinç, Güven ve İyi, felsefelogos*, 2001, sayı 14.

2. Yararlanılan temel kaynak: *Ana Britannica*, 1988, ilgili maddeler

3. Bilincin doğadan açılımının metafizik, mantık ve antropolojik ayrıntıları için bkz., Bilgiç, Meriç, "Ötelerden Aralara Metafizik Düşünce" *felsefelogos*, 2000, sayı 12 ve "Toplumsal Bilinç, Güven ve İyi" *felsefelogos*, 2001, sayı 14.

4. Varlık ve düşünce ayrımını kavramlaştırmamda Türkçe ifade olanaklarını zorlarken sayın hocalarım William Desmond ve Betül Çotuksöken'in (özellikle, *Felsefi Söylem Nedir*, Ara Yay. 1991) eserlerinden yararlandığımı anmak zorundayım. Burada sunduğum varlık ve varlıklar ayrımı ve çift kat gerçeklik anlayışı için bkz., Heidegger, Martin, *What is Called Thinking*, trans. J. Glenn Gray, Harper&Row Pub., 1968, s. 227.

5. Tanımladığım 'varlık' kavramına koşut gönderimlerde bulunduğum bu kavramları kullanmakta bir sakınca görmüyorum. İsteyenler için, bkz., Kant, Emmanuel, *Critique of Pure Reason*, Everyman, Ed. Vasilis Politis, 1996, B.306-s.211, Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., 1998, s.46, n 5.

6. Bkz. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. , *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz, YKY., 5'inci baskı, İst 2000, s.39-60.

7. Bilginin kişisel içselleştirilme süreçleri için bkz., Polanyi, Michael, *The Tacid Dimention*, Doubleday Anchor, 1967

8. Lewis, Clarence Irving, *Mind and the World Order* (Outline of a Theory of Knowledge), Dover Pub., 1956, ss.154.

9. Zihin, ruh, tin veya mind, spirit, geist, vb. kavramlarının yarattığı kargaşaya 'bilinç' kavramının teklif edilişi için, bkz. Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., 2002, 4'üncü baskı, ilgili maddeler.

10. Bkz. Quine,Willard Van Orman, *Theories and Things*, The Belknap Press – Harvard, 1994, 6'ncı baskı, s.124-128 ve Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell – Oxford, 1986, s.49.

11. Kripke, age., s 6.

12. Lewis, age., s. 12.

13. Lewis, age., s. 259.

14. Kripke, age., s. 91.

15. Hare, Richard Mervyn, *Sorting out Ethics*, Clarendon Press – Oxford, s. 52.

16. Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana press, 1993, s.141.

17. Williams, age., s.136.

18. Etik bilginin doğası hakkında bkz., Bilgiç, Meriç, *The Ethical Relevance of Implicit Knowledge*, Catholic University of Leuven, Master Tezi, 1999 ve "Çok-kültürcülükte Geleneğin Miras Sorunu", *felsefelogos*, 2000, sayı 10, s.111-112.

19. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, A Study in Ethical Theory, London, Durckworth, 1985, 2. baskı, s.190.

20. Williams, age., s.23.

21. Etik kuram türleri hakkında iyi bir özet için bkz.,Williams, Bernard, "Ethics", içinde: *Philosophy* (A Guide Through the Subject), Ed. A.C. Grayling, Oxford Univ. Press, 1997, s. 545-583.

22. Pence, Greg, "Virtue Theory", içinde: *A Companson to Ethics*, Ed. Peter Singer, 1991, Blackwell s.250.

23. Williams, B. & Smart, J.J.C., *Utilitarianizm For and Against*, Cambridge Unv. Press. 1997, s. 139.

24. Bkz. Bilgiç, "Toplumsal Bilinç, Güven ve İyi", *felsefelogos*, 2001, sayı 14, s.49-50.

Haz ve felsefe

Enver Orman

"Bu sözcük, duyusal hazları seven anlamında kullanılır ve bu anlamda her insan şu ya da bu ölçüde hazseverdir. Hem türümüzü hem de kendimizi koruyup sürdürmemizin haz alınacak bir şey olmasını isteyen doğanın bize vermiş olduğu organların duyarlığı ve çevremizde bulunan ve bu duyarlığı bir çok şekilde tat almamızı sağlayacak tarzda etkileyen sayısız nesne konusunda içimize tedirginlikler salan bilmem hangi asık suratlı öğretiyi ileri sürenler, tımarhaneye kapatılması gereken içi kararmış kimselerdir. Bunlar, gücü herşeye yeten Tanrıya, muzır şeyleri, zehirleri, kaplanları, yılanları; kısacası, kötülük eden ne varsa her şeyi yarattığı için şükrederler ve gölge, serin sular, tatlı meyveler, güzel şaraplar, yani kötü ve zararlı dediğimiz şeyler arasına Tanrının serpiştirdiği ve iyiliğinin kanıtları olan her şey için de Tanrıya adeta sitem ederler."[1]

'İtki' ve 'irade' arasındaki ayrım ve benzerlikler konumuza bir yol çizebilir. İrade Türkçede bazen 'istenç' olarak da dile getirilir ve İngilizcede 'will', Latincede ise 'voluntas' karşılığıdır. Bedia Akarsu'nun '*Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde 'irade'nin tanımlarından biri şudur: "Duygu ve eğilimlere göre değil, usa dayalı isteme; usa uygun bir erek ve amaç koyma yeteneği; isteme ve eylemleri usla belirleme gücü."[2] 'İtki' ise aynı sözlükte şöyle tanımlanmaktadır: "İnsanı bir bilinç çabası gerektirmeden yaşama atılımına yönelten, onu kendiliğinden eyleme iten, devindiren güç (beslenme itkisi, üreme itkisi, ayrıca güçlülük itkisi vb.); uygulama alanı genişletilerek tinsel güçler için de kullanılır (bilgi itkisi, özgürlük itkisi)."[3] Felsefi etkinlik herhalde iradi bir çabayı anlatmaktadır. Gerçekten de 'itki' (drive) genel olarak içgüdüler ve yaşam için birincil gereksinimlerle birlikte anılır. Bu bağlamda bir felsefe itkisinden çok, bir felsefi irade ya da istençten sözedilir. İrade itkilerden ya da içgüdülerden daha 'dolayımlı' bir konumlanışı işaret etmektedir. İradede bilinçle dolayımlanmış ve belirlenmiş bir amaçlılık vardır. Temel ve dolayımsız hayvani itki ve arzular belli beklentilerle düşünülerek ertelenmiş, yön değiştirmiş ya da yüceltilmiş ise, bilinçli bir dolayım ve ona bağlı olarak irade oluşmaktadır. Organik bir varlık olarak insan bireyi açısından, zorunlu ve vazgeçilmez itki ve isteklerin gerçekleşmesinden, temel gereksinimlerin doyrulmasından elde edilen

haz ve hoşnutluk duygusu, genel olarak 'yakıcı' ve dolaysız bir değer taşımaktadır. 'Yemek', 'içmek', 'cinsellik', 'barınmak', 'sağlık', 'güvenlik' gibi gereksinimler ve yol açtıkları türe ilişkin temel içgüdüler ve bireysel itkiler, temel olarak insan toplumunun günlük yaşamını biçimlendirmektedirler. Felsefe gibi kültürün bilinçli çaba ve emek gerektiren incelikli ürünleri ise, birikimsiz, bilinçsiz ve kendiliğinden bir gereksinim ve itkiye uzak görünmektedirler. Konuya bu açıdan baktığımızda, filozof, sanatçı, bilimadamı olmak, zorlu bir çaba ve emek gerektirmektedir. Çünkü insan kendi dolaysız doğal durumuna ya da'hayvanlığına' karşı yürüyor gibidir. Bu noktada acaba 'kültür' dediğimiz 'yaratım' süreci, 'doğal' ve dolayımsız durumumuza karşı mı konumlanmaktadır?

Sigmung Freud "Haz İlkesinin Ötesinde" adlı yapıtında, tüm ruhsal süreçlerimizin otomatik olarak haz ilkesi dolayımıyla düzenlendiğini söylemektedir. İstenmeyen bir gerilim tarafından harekete geçen benlik, bu nahoş durumdan kurtulmak ve gerilimi yok etmek ya da katlanılır düzeye indirgemek peşindedir.[4] Herbert Marcuse *"Eros ve Uygarlık"* başlıklı Freud üzerine felsefi incelemesinde, yukarıdaki saptamaya önemli bir yer ayırır. Marcuse'a göre, felsefenin de içinde yer aldığı Batı Uygarlığı, haz peşindeki bireyin istemlerinin baskılanması ve yönlendirilmesine çok şey borçludur. "Ve 'varoluş için savaşım' kökende haz için savaşımdır: ekin bu amacın ortaklaşa yerine getirilmesiyle başlar. Ne var ki daha sonra varoluş için savaşım egemenlik çıkarına örgütlenir: ekinin erotik temeli dönüştürülür. Felsefe varlığın özünü Logos olarak kavradığı zaman, daha şimdiden egemenliğin Logosudur—buyuran,denetleyen, yönlendiren us, ki insan ve doğa ona boyun eğecektir."[5] Marcuse'un deyişiyle 'Logosun yaşam içgüdülerini sindiren akıl' olarak konumlanması sözkonusudur.[6] Egemen kültür ve ideoloji ile dolayımlanmış akılsal irade ya da Logos, dolayımsız itkilerimizi ve duygularımızı sindirmekte ve denetlemektedir.

Aslında toplumsal kültürün bir parçası olarak felsefi etkinliğin, akılsal ve duyusal olanı birbirinden ayrı değerlendirmesinin ve bu sıralamada akılsal ve ideal olana ilk düzlemde yer ayırmasının birçok örneğine işaret edilebilir. Tipik olarak Parmenides'in 'Bir'i, Platon'un 'İdealar'ı, Descartes'in 'Cogito'su, Kant'ın 'Arı Us'u ve Hegel'in 'Mutlak Tin'i bu sistemler açısından teorik ve pratik değer taşırlar ve bu değerler çoğun birincil ve 'totaliter' bir karakterdedirler. Freudcu bir bağlamda insan varoluşunun ya da genel olarak organik varoluşun en açık kanıtı olarak haz isteğine göndermede bulunmak ve hele 'erotik dürtüyü' merkeze almak, filozoflar açısından çoğunlukla aykırı bir saptamadır. Felsefe genellikle kendi özü olarak saptadığı düşünme ve aklı vurgulamaktadır: insan öncelikle akılsal bir varlıktır ve onun hayvanlığı akıllıca dizginlenecektir. En azından rasyonalist ve idealist gelenek akıl vurgusuyla doludur. Empirist gelenek rasyonalizme karşıt olarak duyusal olarak birincil bir yer ayırır, fakat genellikle vurgu teorik bir değer taşır ve asıl derin tartışmalar epistemoloji alanında odaklanır. Aristippos, Epikuros, Schopenhaur ve Nietzsche gibi filozoflar ise duyusal malzemenin pratik ve günlük değerini de aydınlatmaya çalışırlar. Fakat adı geçen son filozoflar felsefe tarihinde azınlığı oluştururlar, akılcı geleneğin önemli ve tipik temsilcileri ise belirleyici bir etkiye sahip görünüyorlar.

Burada belki de temel soru şöyle formüle edilebilir: aklımız ve düşünme yetimiz içgüdü ve isteklerimizin varlığını zorunlu olarak ön-gerektirmiyor mu? İşte Descartes'ın *"Metod Üzerine Konuşma"* dan tanıdık bir alıntı: "...Fakat bundan sonra her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim esnada, bunu

düşünen benim zorunlu olarak bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu *düşünüyorum, öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek, bu hakikatin aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim."[7] Descartes'i şüpheye yönelten nedir? Yanıt *aklını iyi kullanmak ve bilimlerde doğruyu* bulmak olsa gerektir. Açık ve seçik bilgiye ulaşmak için, varlığından kuşku duyulamayacak bir başlangıç ve ilke saptamak. Fakat bu noktada üzerinde derinleşilmesi gereken temel bir soru da şu olsa gerektir: felsefenin doğruya ulaşma *isteği,* nasıl bir doyumu ve hazzı amaçlamaktadır? Ya da felsefede *arche* ya da köken *arayışının* bireysel ve organik *kökeni* nedir? Descartes, düşünsel etkinlik ve varoluşumuzun kuşku götürmez varlığını ve bunun felsefi düşünüş için hareket noktası olmasını savunmaktadır. İnsanı düşünme de dahil her türlü etkinliğe dolaysız veya dolaylı bir şekilde yönelten birincil organik itkiler ve güdüler değil, açık ve seçik bilgi isteminde somutlaşan daha rafine, dolayımlı ve kültürel bir irade ya da istenç başlangıç kılınmaktadır. *Düşünüyorum, o halde varım* çıkarımı, şöyle ya da böyle bir organik ve kültürel varoluş içinde düşünmeye yönelme gerçekliğinin önemini gölgede bırakır görünmektedir. Kuşkulanılan duyusal varoluşumuzun bu kesin bilgi peşindeki yöntemli kuşkunun zorunlu ve vazgeçilmez öncülü olduğu, yani kuşkunun varoluşunun bu çıkarım için kuşku götürmez olduğu elbette dile getirilmektedir. Fakat söz konusu olan bir duygulanım durumu olarak kuşkunun bu temel niteliğinden hareketle onu organik, psikolojik ve toplumsal açıdan inceden inceye incelemek değildir. Duyu algılarımızın bizi yanıltması ve dahası sorgulanmamış duygularımızın kötü rehberler olması saptamasından başlangıç yapan kartezyen düşünüş, yoğun ilgisini kuşkulanan düşünmenin kesin varoluşuna yöneltmektedir.

'Ciddi' ve 'ağırbaşlı' felsefelerde 'doğruluk' ve 'iyilik' istemleriyle belirlenen tüm evrensellik arayışlarının *tutkulu* bir ödeve dönüştüğü görülmektedir. Bu ciddi ve kutsal misyonun ya da ödevin gölgesinde birey unutulmakta ya da nesnellik ve toplumsallığa adeta indirgenmektedir. Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nde "içeriksiz düşüncelerin boş, kavramsız görülerin ise kör" olduğunu söylemekteydi.[8] Düşünmenin teorik yönelimi açısından bu boşluk ve körlükten kaçınmak gerekiyordu. Fakat Kant bağlamında aynı ısrarı ve vurguyu aklın pratik ya da ahlaki yönelimi açısından göremeyiz. Aklın ahlaki değeri, onun toplumsal pratik içindeki tüm etkinliklerinde, yalnız ve yalnızca kendi arılığına dayanmasıyla oluşabilirdi. Kant felsefesinde fizik, etik ve mantık alanlarının ve dahası biçimsel ve içerikli bilginin birbirlerinden dikkatlice ayrılması belirleyici bir önem taşır. Mutluluk ve haz gibi bireysel keyfiyet ve öznel içerikle ilgili psikolojik gerçekliklerin, evrensel, genelgeçer ve salt akılsal bir pratik yönelişte yeri olamazdı. "Kişinin kendi mutluluğunu bulduğu yer onun haz ya da acıyla ilgili özel duygusuna bağlıdır; dahası özdeş ve tek öznede bu duygunun değişmelerine göre ortaya çıkan gereksinimlerin ayrımlılığı da buna dayanır. Böylece (doğa yasası olarak) *öznel yönden zorunluluk taşıyan* bir yasa *nesnel* bakımdan çok *gelişigüzel* pratik bir *ilkedir*; değişik öznelerde çok değişik olabilmekte ve olmalıdır da, bu nedenle hiçbir zaman bir yasa ortaya çıkmaz."[9] Öznel ve doğal yönden zorunluluk taşıyan haz isteminin, 'nesnel', yani etik yönden zorunluluk taşımayan ve gelişigüzel bir değer taşıması olası mıdır? Kant'a göre böyle bir mutlak ayrım olası ve hatta zorunludur. Bireyin dünyadan aldığı haz ve mutluluk ahlaki bir değer taşımamaktadır. Ahlak ya da felsefenin pratik yönelimi hazza dönük değildir. Bu felsefi yönelişte söz konusu olan duygu-

dan arındırıldığı savlanan mutlak akılsal *irade*dir.

Bu bağlamda bireysel keyfiyet, haz ve mutluluk ilkelerine yakın bir kavram olarak 'güzellik' de, doğruluk ve iyiliğin gölgesinde kalmaktadır. Örneğin Hegel ilgi çekici bir tarzda, 'güzeli' doğayla tinin, formla içeriğin ve akılla duyusal olanın birliği ve uyumu olarak tanımlıyordu. Fakat Hegel'e göre, bu birlik yetersiz ve eksik bir birliği göstermekteydi: duyusal ve bireysel olan Mutlak Tin tarafından geride bırakılmalıydı. Felsefenin hakikati sanatın ve doğanın güzelliğinin üzerindedir.[10] Burada temel sorun felsefi düşünüşün dinsel düşünüşten devraldığı aşkınlık ve ölümsüzlük ilkesidir. Bireyin ve üzerinde temellendiği organik varoluşunun gelip-geçici ve ölümlü doğası, toplumsal bağlamda insan türünün ve nesnel gerçekliğin kalıcı varoluşuna göre değerlendirilmektedir. Bu kavrayış bir yönüyle doğru bir zemine dayanmaktadır: birey içinde bulunduğu doğal ve toplumsal çevreyle varoluş ve anlam kazanabilir. Sonlu olan sonsuz olana içkindir. Evrensel, genelgeçer ve sonsuz olanın bir zorunluluk olarak ölümlü bireyin kökeninde bulunması söz konusudur. Bireysel ve maddi olan keyfi olandır ve varoluşunun hiçbir zorunluluğu yoktur.

Fakat vurgulanması gereken ayrıca bu keyfiyet ve rastlantısallığın, yani bireyselliğin ve ona içkin maddi varoluşun da zorunlu olduğudur. Hegelci diyalektiğin açımlandığı *Mantık Bilimi*'nin *Öz Öğretisi*'nde bu temel doğrunun hakkı verilmiştir. Hegel'e göre sonsuz varlığı imleyen *öz* görünüşlerine göre özseldir, fakat varoluş dünyasına içkin tüm bireysel görünüşler de özün kendisinin görünüşleri olarak zorunludur: "...görünüş dışsal ve öze göre başkası değildir, tersine özün kendi görünüşüdür."[11] Dahası Hegel *Estetik*'te şöyle der: "...bizzat görünüş, öz için özseldir. Eğer kendisini göstermese ve görünüşe çıkmasaydı, ve genelde de tin için olduğu kadar, birisi *için* ve kendisi *için* hakikat olmasaydı, hakikat hakikat olmazdı." Fakat Hegel açısında tüm bu bireysel maddi varoluş ve görünüş, Mutlak Tinin gelişiminde ara bir aşamadır. Onların Mutlak Tinin gelişim sürecinde kendi başlarına bir doğrulukları yoktur. Hegelci sistematik somut bireysel varoluşa aşkın bir konumlanış içindedir. Bunun bir göstergesi de *Tarihte Akıl*'da dile getirilen *aklın hilesi*dir (die List der Vernunft): " ...tutku ile birlikte ortaya çıkan özel ilgi ve yarar genelin eyleminden ayrılamaz: çünkü genel olan, özel ve belirli olan şeyin ve onun olumsuzlanmasının sonucudur. Özel-olana kendine özgü ayrı bir ilgi karşılık olur dünya-tarihinde: bu da sonlu birşeydir, öyleyse son bulacaktır. İkiye bölünüp birbiriyle savaşan özel ilgilerdir, bunlardan bir taraf yenilmeye yargılıdır. Ama işte savaştan, özelin yenilgisinden genel doğar. Genele bir zarar gelmez. Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel değildir; o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkular cepheye yollar. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına *usun hilesi* denilebilir."[12] Fakat 'sorun' bu tutkuların ve haz peşindeki sonlu bireyselliğin tekrar tekrar ortaya çıkmasıdır. Bireylerin içgüdüleri, haz istemleri, çıkarları ve tüm özel ilgileri tarihsel varoluşun dinamiği için vazgeçilmez ve zorunlu görünmektedir. Arka planda bir akılsallığın egemen olması bunu değiştirmez görünmektedir. Nietzsche aklın duygulara göre önceliğine yönelik eleştirisinde daha da ileri gitmektedir: " Yeterince uzun süredir felsefecileri yakından gözledikten, onların satır aralarını okuduktan sonra, kendi kendime diyorum ki: Bilinçli düşünmenin büyük bir bölümü hala içgüdüsel etkinlikler arasında sayılmalı, felsefece düşünme bile....bir felsefecinin en bilinçli düşünmesi içgüdüleri aracılığıyla yönlendirilir, ve belli kanallara itilir. Bütün mantığın görünüşteki özerk işleyişinin gerisinde de, değer biçmeler, daha açık söylersek,

yaşamın belli türlerini korumak için fizyolojik gereksinimler bulunur."[13]

Acaba büyük sistem filozofları özneyi daha çok *düşünen özne* olarak mı yorumlamaktadırlar. Düşünme ve akıl sahibi olmaya yönelik vurgular, insan öznelliğin nesnelliğe yöneliminde vazgeçilmez bir gerçeklik olarak olan hayvansal varoluşumuzu gölgelemekte midir? Aslında haz isteminin felsefede ele alınışı biraz da bu sorunla ilgilidir. Hedonistler birey için temel amacın haz ve mutluluk olduğunu söylerken, bu amaca en iyi akıl yetisiyle ulaşılabileceğini savlamışlardı. Hareket ya da başlangıç noktası haz istemiyken, akıl ve düşünme yetisi teknik bir araç konumundadır. Hedonistler açısından, birey için aklın kendi başına bir değeri yok görünmektedir. Aristippos bu anlayışın tipik savunucusudur; öncellik bedensel hazlara verilir ve mutluluk tüm bu özel ve belirli hazların toplamı olarak görülür. Epikuros'un tersine Aristippos acıdan kaçınmayı gerçek bir haz olarak görmez. Acının yokluğu hareketli bir yaşamdan çok, bir sahte yaşamı ya da uyku durumunu imler.[14] Buna karşın Epikuros'un hedonizmi daha 'rafine' bir özellik gösterir. Mutluluk bedensel hazların ve hareketli bir yaşmın toplamı değildir. Ruhsal dinginlik, bireyin birincil itkilerini denetlemesi ve toplumla uyumu ön plana çıkarır. Haz peşinde koşmaktan çok, acıdan kaçınmak önemsenir. Akılsal irade kendisini daha belirgin kılar ve asıl vurgu 'tinsel hazlar' üzerine yapılır. Epikuros şöyle demektedir: "hazzın bizim için hayatın en üstün amacı olduğunu söylemekle ne sadece her şeyin tadını çıkarmak isteyen sefihlerin zevklerini, ne de maddi hazları söylemek istiyorum. Bunu, yalnız doktirinimizi anlamayan bilgisiz insanlar, ya da körlük olsun diye anlamaz görünenler söylerler. Bizim için haz, beden alanında acı çekmemek, ruh alanında da hiç bir huzursuzluk duymamaktır."[15]

Aristipposcu hazcılığın bedensel varoluşumuzun içgüdü ve itkilerine birincil bir değer verdiği görülmektedir. Elle tutulur, somut ve gerçek olan bedensel hazlardır. Gerçi bu hazcılık anlayışında da aklın önemi vurgulanmakta ve felsefenin temel olarak haz ve mutluluk dolu bir yaşam için zorunluluğu dile getirilmektedir. Fakat insan mutluluğunun temeli bedensel hazlardan kaçınmayı değil, onlarla zorunlu bir içiçeliği gerektirmektedir. Epikuroscu hazcılık anlayışında azla yetinmek ve ölçülülük asıl erdem olarak saptanırken, Aristippos'ta lüks ve zenginlik içindeki bir yaşam, ölçülülük ve 'uyku' dolu bir yaşama yeğlenmektedir. Aristippos için para harcanmak içindir, zevklerimiz konusunda cimri olmanın gereği yoktur. Bu noktada *ağustos böceği* ve *karınca* arasındaki hikâyeye benzer bir ikilem söz konusudur: şimdi ve burada olası hazları mı yaşamalı, yoksa geleceğe ilişkin kaygılarla çalışıp-biriktirmeli miyiz? Uygarlık tarihi en azından yoksul sınıflar için ikinci seçeneğin geçerli olabileceğine işaret etmektedir. Sorun üretilen artı-değerden yararlanma konusuyla ilgili görünmektedir. Aristippos kendi tercihi doğrultusunda kazandığı birikimi hemen harcamayı göze alabilmekteydi; ona göre haz peşindeyken kaybetmekten ve yoksun kalmaktan çekinmemek gerekirdi, çünkü yoksunluktan kaçınmak hazdan kaçınmayı getirebilmekteydi. Bu bağlamda Aristippos sade ve yoksul bir yaşamı seçen Diyojen ile ortak bir zemin üzerinde bulunmaktaydı.[16] Gerektiğinde konfordan uzak bir yaşam sürebilmek, felsefi bilgeliğin derinliğiyle koşut görülmekteydi.

Hazcı filozoflarda öte dünyaya ilişkin bir inançsızlığın baskın karakterini burada göz ardı etmemeliyiz. Bilgi kuramı ve ahlak felsefesi bağlamlarında, yani doğruluk ve iyilik açısından şimdi ve burada olana dayandıkları görülmektedir. Geleceğe ya da öte-dünyaya ilişkin genelgeçer, evrensel ve rasyonel çıkarımlardan uzak durmaktadırlar. Politik projelerden çok, bireysel mutluluk önemsenmektedir.

Fakat hazcı anlayışın tümüyle depolitik ve büyük felsefi projelerden uzak olduğu söylenemez. Bireyin organik doğasını gözeten, onun ölümlülüğünü ve biricikliğini gözardı etmeyen evrensel ve toplumsal söylemlerin verimliliği ve başarısı daha derin köklere sahip olacaktır. Bireyin haz ve mutluluk istemlerine tepeden bakan, aşkın ve totaliter bir zihniyetle sonluluğu ve bireyselliği adeta hiçliğe indirgeyen düşünsel sistematik faşist bir nitelik taşıyacaktır. Hedonist yönelim ve bireysel keyfiyet üzerindeki güvensizlik ve kuşkular, politik, dinsel ya da felsefi olsun, belli bir haksızlığı içermektedirler. Bireyselliğin öznel, keyfi ve 'belirsiz' doğası, nesnel, zorunlu ve mutlak bir sistematik içinde boğulmak istenmektedir. Oysa ki toplum *bireyler*den oluşur ve toplumun huzur ve mutluluğu, yalnızca bireyin haz ve mutluluk istemlerini gelecek kaygılarıyla ertelemek ve denetlemek pahasına gerçekleştirilemez. *Zevk düşkünü ağustos böceğine* karşı *çalışkan karıncalar* alkışlanmaktadırlar. Elbette toplumsal ve bireysel açıdan yalnızca haz peşinde koşmak çözüm olamaz. Fakat 'zavallı karıncalar' günlük telaş ve koşturma içinde, hangi zaman ve mekânda ve kimin için yaşadıklarını hiç düşünemiyor ve seçemiyorlar. Ne kim olduklarını ve ne de ölümlü olduklarını düşünebiliyorlar. Yalnızca türlerinin ve 'efendilerinin' devamı için *var gibi*ler.

DİPNOTLAR:

1 Diderot & D'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü,* çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2000; s.215-216 (Diderot tarafından yazılan 'Hazsever' maddesi).

2. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* İnkilap, İstanbul, 1994. 'İrade' ayrıca Şelçuk Budak'ın *Psikoloji Sözlüğü*'nde (Bilim Sanat, Ankara, 2000) şöyle tanımlanıyor: "Bilincin, kendi eylemlerini kontrol etme, özellikle de niyetli eylem yapabilme gücü, kişinin kendi eylemlerini özgürce seçme, kendi seçeneklerini, karalarını özgürce ortaya koyma yetisi."

3. Bedia Akarsu, a.g.y.

4. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke- 13.Band—Jenseits des Lustprinzips,* S.Fischer Verlag, Hamburg, 1967; s.3-5.

5. Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., İstanbul, 1995; s.88.

6 A.g.y., s.89.

7. Descartes, *Aklı İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak için- Metod Üzerine Konuşma,* çev. Mehmet Karasan, MEB, Ankara, 1997; s.35.

8. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Verlegt bei B. Cassirer, Berlin, 1923; s.80 (A51-B75).

9. Kant, *Pratik Usun Ele°tirisi,* çev. İ.Z. Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul, (2.Basım); s.54.

10. Hegel, *Anzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* Felix Meiner, Leipzig, 1911; §557vd. Ayrıca Tülin Bumin, *Hegel—Bilinç problemi, Köle-efendi diyalektiği, Praksis felsefesi,* YKY, İstanbul, 2002; s.111-121 ('Hegel'de *Sanatın Ölümü* Üzerine Bir Deneme' adlı makale.)

11. Hegel, *Wissenschaft der Logik—I.Band Die Objektive Logik- II.Buch Die Lehre vom Wesen (1813),* Felix Meiner, Hamburg, 1992; s.7.

12. Hegel, *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, Ara Yay., İstanbul, 1991; s.107-108.

13. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* çev. Ahmet İnam, Ara yay., İstanbul, 1989; s.11.

14. Aristippos'un anlayışı için bakınız; Diogenes Leartius, *Lives of Eminent Philosophers,* vol.1, trans.R.D.Hicks, The Loeb Classical Lib., London, 1966; s.215vd. Ayrıca Hegel, *Werke 18, Vorlesungen*

über die Geschichte der Philosophie-I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971; s.539vd.

15. Epikuros, Menoikeus'a Mektup, Macit Gökberk'in hazırladığı Felsefenin Evrimi içinde, MEB, İstanbul, 1979; s.177-184 (s.181). Bu konuda ayrıca; Bedia Akarsu, Ahlak Öğretileri, I.Mutluluk Ahlakı— II.Kant Ahlakı, Remzi K., İstanbul, 1982; s.76vd.

16. Aristippos ve Diyojen arasında geçen eğlenceli öyküler için yukarıdaki ilgili ayrıntılara bakılabilir.

Kant'ta isteme ve keyfi isteme kavramları ahlak yasası altında mutluluk – eğilim'de mutluluk

Metin Coşar

Kant, isteme (*Wille*, will) ve keyfi isteme (*Willkür*, capacity for choise) arasındaki ayrımı ilk defa 'Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde (1785) ortaya koymaktadır. Keyfi isteme ise ilk defa 'Saf Aklın Eleştiri'sinde (1781) görülmektedir. 'Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde keyfi isteme doğrudan geçmemekte, eylemlerin zorunlu olup olmadığı (hipotetik) yönünde işlenmekte, 'Pratik Aklın Eleştirisi'nde ise ayrıntılı işlenmektedir. *İsteme* kavramı Kant'ın Ahlak Felsefesinin en önemli kavramlarından birisidir, ancak konunun daha iyi kavranılması için onun kavram örüntüsünü ana motifleriyle açıklamak uygun olacaktır.

Kant, insanı "homo phaenomenon" ve "homo noumenon" olarak ikiye ayırmaktadır. Noumenon alanı 'kendi başına' var olandır. Akıl (spontanite olarak), yasa, isteme, özgürlük (ide olarak), bu alandadır. Bu alan kategorik, apriori (empirik öğe, içeriğin olmadığı) ve opodiktik (olmalı'nın olduğu) alandır. Noumenon negatif özgürlük'lü yani "doğa nedenselliksiz"dir. Buna karşılık phaenomenon alanı eğilimler (doğa), amaç-doyum (zorunlu), hipotetik, kavram-algı, problematik (olabilir), aposteriori (empirik) alandır. Keyfi isteme'de bu alandadır ve burası pozitif özgürlüklü'dür. Kendi başına, bilinemeyen noumenon, phaenomenon'ca ancak etkileri ile bilinebilir olmaktadır. Kant isteme kavramını noumenon ve phaenomenon alanlarını oluşturan belirlenimlerle iç içe açıklarken, aynı zamanda kendi ahlak felsefesi'nin açılımını da yapmaktadır. Bu nedenle isteme'nin nasıl ve ne ölçüde ödev, buyruk, gerek, zorunluluk, özgürlük ve yaderklik gibi kavramlarla bağıntısına bakmak ve aynı zamanda bu kavramın phaenomenon alanındaki kavramlarla ilişkisini açıklamak gerekmektedir. Bu amaçla burada önce isteme kavramının geniş bir anlatımına girişiyoruz. Çalışmanın içinde ve ileriki bölümlerinde

'keyfi isteme'de açıklanacak ve aralarındaki bağlar gösterilecektir.

Kant'a göre ahlak metafiziğinin işi olanaklı bir saf istemenin ilkelerini ve idelerini araştırmaktır. Bu araştırma düşünmenin eylem ve kurallarını ortaya koyan genel mantığın, saf düşünmenin, yani nesnelerin apriori bilinmesini sağlayan düşünmenin, özel eylem ve kurallarını ortaya koyan transendental felsefeden ayrılır. Bu insanın istemesinin eylem koşullarını (büyük bir kısmı psikoloji tarafından ortaya çıkarılan) araştırmak da değildir. Kant, dünyada, dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemeyeceğini söylemektedir. İyi istemenin dışında kalan doğa vergisi yetenekler, mizaç, karakter aynı kategoride olup *mutluluk* adı altında anılabilirler. Ancak iyi isteme mutlu olmaya layık olmanın bile ön koşuludur. *İyi isteme etkilerinden ya da başardıklarından değil yalnızca isteme olarak, kendi başına iyidir.* İyi istemenin kendisi için yararlı olan ve hatta onun işini kolaylaştıran her şey dahi iyi isteme olamaz çünkü *iyi isteme iç koşulsuzdur,* hipotetik değildir. İyi isteme olmaksızın ve iyi istemenin koşulları oluşturulmaksızın yapılan eylemler, görünüşte iyi bile olsalar, iyi sayılmayabilirler.

Kant'a göre akıl istemeye, nesnelerine ve bütün gereksinimlerimizin karşılanmasına ilişkin emin bir biçimde rehberlik etmeye uygun olmamasına rağmen, istemeyi etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiştir. Diğer bir deyişle, kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak için gereklidir. Böylesi bir isteme her mutluluk isteminin bile ön koşulu olmalıdır ki akılsal olsun ve bu tek ve tüm iyi olmasa da, yine de en büyük iyi olabilsin. Bu en büyük iyi, bireyin kendi mutluluğunu güvence altına almaktır ve ödevdir. Bu ödev eğilimden dolayı değil de, ödevden dolayı kendi mutluluğunu koruma yasası ve davranışın ahlaki değerini temellendiren yasadır. Kant bu yasayı üç önermeye dayandırır: 1) Pratik sevgi; duyuşun bağımlılığında değil, istemede olan sevgidir, 2) Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini onunla ulaşılacak amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur, dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesinde değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır. Diğer bir deyişle, istemenin ilkesinden başka bir yerde bulunmayan bu değer, istemenin biçimsel olan apriori ilkesi ile aposteriori olan içerikli güdüleri arasında bir yol ortasında durur ve bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden, bir eylem ödevden dolayı yapılıyorsa onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığından genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir, 3) Bu iki önermenin sonucu olarak üçüncü önerme ise; ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Diğer bir deyişle, yasa'nın 'doğa nedenselliksiz nedenselliği'ne' saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu "ödev"dir.

Yapılması tasarlanan eylemin nesnesine eğilimin olması, ona hiçbir zaman saygı gerektirmez çünkü *eğilim istemenin bir etkinliği değil sadece etkisidir*. Burada isteme Kant'ın diğer bir kavramı olan 'buyruk'la doğrudan bağlantı içindedir. İstemeyle hiçbir zaman etki olarak değil ama sırf neden olarak ilgili olan ve eğilime hizmet etmeyip ona ağır basan ve seçim sırasında onu hesapların tamamen dışında bırakan, buyruktur. Bununla kastedilen, ödevden dolayı bir eylemi eğilimin etkilememesi ve onunla birlikte de isteme'nin her türlü nesnesini tamamen uzak tutması, böylece saf nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya saygıdan, yani, bütün eğilimlere zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden başka istemeyi belirleyebilecek bir şeyin kalmamasıdır. Diğer bir deyişle, eylemin

ahlaksal değeri ondan beklenen etkide bulunmaz; bu eylemin hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren herhangi bir ilkesinde de değildir. Kant'a göre, ahlaksal diye adlandırılabilecek ve böylesine eşsiz bir iyi ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan ve istemenin umulan (hipotetik) etkide değil de, böyle bir etkiden çıkmasının beklenmediği iyidir. Burada yasaya uymak maksiminden anlaşılan ise; *maksimin istemenin öznel ilkesi, nesnel ilkenin ise pratik yasa olduğudur*. Soru: bu nasıl bir yasa olmalıdır ki, bütün dürtüler alınsa bile istemenin mutlak olarak kayıtsız şartsız iyi denilebilmesi için, tasarımı ondan beklenen etkiyi bile dikkate almaksızın istemeyi belirleyecek ve istemeyi herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkarabilecek? Cevap; genel olarak isteme, genel yasaya uymak zorundadır ve maksim de genel bir yasa olmasını istemekten başka bir şey değildir. Davranışlar bu şekilde olmalıdır ve isteme için ilke işini gören ödev, büsbütün boş bir kuruntu ve hayal ürünü bir kavram değildir ve ödev, ilke işini görmesi gereken, genel olarak yasaya uygunluktur. Bu yasa, *homo noumenon'un homo phaenomenon'u dışarda bırakan* ve istemenin ahlaksal olarak iyi olması için ve ödeve başka her hareket nedeninin yerini vermesi için, değeri her şeyin üstünde olan, kendi başına iyi istemenin koşulu olan yasadır.

Kant'a göre *homo nomenon* alanında ödev: Aklın kendi başına ve bütün görünüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurmasıdır. Ödev, ödev olarak her *deneyden* önce istemeyi apriori nedenlerle belirleyen *akıl ide*sinde bulunur. Bu yasa olarak nedenselliği 'doğa' ile sınırlayan 'saf aklın' *homo phaenomenon* alanındaki işlevinden farklıdır. Eğer böyle olmasaydı, Kant'a göre, *ahlaklılık kavramı*nın bütün hakikati ve olanaklı bir nesnenin ilgisi yadsınır ve bu bizi ödev'in yasasının son derece yaygın öneminin olduğunun yadsınmasına götürürdü; ayrıca, ödevin sırf insanlar için değil, genel olarak akıl sahibi bütün varlıklar için, rastlantısal koşullar ve istisnalarla da değil, bütünüyle geçerli olması gerektiği ilkesinin de yadsınmasına götürürdü. Ancak, Kant'a göre, bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen apriori olarak akılda bulunur ve ahlakı halis ilkeleri üzerinde kurmak, böylece de gerçekleştirilmesi için insanlara sunmak, eğer felsefe felsefe olarak, metafizik olarak kendi başına, tamlığında sergilenmezse ve antropolojiden bağımsız olarak ortaya konmazsa imkânsız olur. Burada hemen belirtilmelidir ki, istemenin de içinde bulunduğu bu ahlak yasaları apriori olarak bütün insanlarda bulunduğu için, isteme bu ahlak yasalarına uygun isteme olduğunda ancak ahlaklı bir davranış sergilenebilir. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına yani ilkelerine göre eylemde bulunması ya da istemesi vardır çünkü, doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu eylemleri öznel olarak da zorunludur. Yani, isteme eğilimlerden bağımsız olarak, ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama tek başına akıl istemeyi belirlemiyorsa, isteme ayrıca öznel koşullara, belirli güdülere bağımlı olur ve bunlar da her zaman nesnel koşullarla uyuşmaz. Tek kelimeyle isteme, insanlarda olduğu gibi, kendi başına akla tamamen uygun olmayınca, nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısaldırlar ve böyle bir istemenin nesnel yasalara uygun belirlemesi zorlamadır; nesnel yasaların tamamen iyi olmayan bir istemeyle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın istemesinin doğal yapısına uymayan nedenlerle belirlenmesi olarak tasarımlanır. Kant buna *eğilim* diyor. Kendi ahlak felsefesinde, isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarı-

mına 'emir' derken, bu emrin formülünü de 'buyruk' olarak nitelendiriyor. Kant'a göre, bütün buyruklar bir gerekle dile getirilirler ve eğilim, arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığı olduğu için, nesnel nedenlerle belirlemeyi sağlayan istemeden yani 'pratik iyi'den' ayrı, öznel olarak istemeyi etkileyen nedenlerden, hoş olanlardan, öznel olanlardan ayrılmaz.

Biraz önce, arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığına eğilim denildiği belirtildi. Kant'a göre bu, her zaman bir gereksinimi gösterir. Kant, insanın istemesinin bir şeye ilgi duyabileceğini, ancak ilgiden dolayı eylemde bulunmayabileceğini belirtir. İlki eylemdeki pratik ilgi anlamında, ikincisi ise eylemin nesnesine olan tutkusal ilgi anlamındadır. İlki istemenin kendi başına ilkelerine bağımlılığına, ikincisi ise eğilim uğruna *aklın ilkelerine bağımlılığına* işaret eder. İlk durumda eylem, ikincisinde ise eylemin nesnesi ön plandadır. *Ödevden dolayı yapılan bir eylemde nesneye olan ilgisine değil de, sırf eylemin kendisine ve akıldaki ilkelerine, yasaya, bakmak gerekir.* Demek ki her bakımdan iyi olan bir isteme aynı şekilde nesnel yasalara, iyinin yasalarına bağlı olur. Ama bundan dolayı yasaya uygun eylemlere zorlanmış olduğu tasarımlanamaz, çünkü o, kendiliğinden öznel yapısına göre ancak iyinin tasarımı tarafından belirlenebilir. İsteme kendiliğinden yasayla uygunluk içindedir ve bunun için buyruklar yalnızca bir formüldür ve buyruklar akıl sahibi bir varlığın istemesindeki öznel yetkinsizliği dile getirirler. *Bütün buyruklar koşullu ya da kesindir.* Koşullu olanlar insanın ulaşmak istediği başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunda araçtırlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan nesnel olarak sunan buyruktur. Bütün buyruklar herhangi bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir. Eylem sırf başka bir şey için araç olacaksa, buyruk koşullu olur. Kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olacaksa ve böyle bir istemenin ilkesi olarak tasarımlanırsa o zaman kesindir. Böylece kesin buyruk vardır ve tektir; *ancak aynı zamanda kesin bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.* Ödev ise böylesi bir ilkeden türetilirse ancak içi boş bir kavram olmaktan kurtulur. Genel ödev buyruğu: Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun. Sonuçta, eylemimizin bir maksiminin genel bir doğa yasası olması istenebilir. Bu ise eylemi ahlaksal yargılamanın kuralıdır. Eylemlerde iç olanaksızlıklara rastlansa bile, maksimlerin bir genel doğa yasası olmasını istememiz olanaksız olsa da (çünkü, böyle bir isteme kendisiyle çelişirdi) bütün ödevler yükümlülüğün türü bakımından ancak bir tek ilkeye bağlı olabilir. Ödevlerin çiğnenmesi maksimlerin genel bir yasa olmasını istememekten kaynaklanır. Bu bireyin kendisi için yapmak cüretini gösterdiği istisnadır. Belirli bir ilke nesnel yasa tarafından genel geçer oluyor ve öznel bakımdan genel geçer olamıyorsa, ve istisnalara yer vermesi gerekiyorsa, eylemlere ilk önce akla tamamen uygun bir isteme açısından, sonra da bu aynı eylemlere eğilimlerce uyarılmış bir isteme açısından bakıldığında burada çelişme yoktur. Kant'a göre bu, akla karşıtlık değildir, çünkü akla karşıt gibi görünen öznelliğin pratik ilke ile yarı yolda karşılaşması, pratik ilkenin nesnel bir yasa olduktan sonra, öznel'i dışlaması değil, kapsamasıdır.

İsteme, belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi olarak düşünülmektedir. Böyle bir yetiye, ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır. Kant, isteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şeyin 'amaç' olduğunu söylüyor. Bu da, etkisi amaç olan ve eylemin sırf olanağını içeren 'araç'tan ayrılır, çünkü 'amaç' saf akıl tarafından verilir bütün akıl sahibi var-

lıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır. Diğer bir deyişle, kendisi amaç olarak varolan pratik yasa, şu ya da bu için istenebilecek bir şey için araç olarak değil, kendisi amaç olarak varolan *istemedir* ve bu bütün eylemlerde *amaç* olarak görülmelidir. Bu amaç olmaksızın mutlak değeri olan şey, ne olursa olsun bulunamaz. Kant'a göre bu her türlü değer koşullu, rastlantısal olanın dışında ve akıl için en yüksek bir ilkedir. Böylesi bir ilke, insanın istemesini ve en yüksek pratik ilke bakımından bir buyruğun olmasını da gerektirir. Bunun kendisi amaçtır ve Kant'a göre, zorunlu olarak, herkes için amaç olanın, istemenin, nesnel bir ilkesi oluşturulmak istenirse, ya da genel pratik yasa işini görebilen ilke ya da buyruğun temeli sorulursa, Kant'ın cevabı 'akıl sahibi doğa kendisi olarak vardır' şeklindedir. Bu, Kant'a göre, insanın kendi varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarımlamasıdır; böylece bu akıl ilkesi insan eylemlerinin öznel ilkesidir. Ancak bu akıl, başka her akıl sahibi varlıklar için geçerlidir ve bu nedenle varoluşu böyle tasarımlar; dolayısıyla o nesnel bir ilkedir de. Bu nesnel ilke, en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasalarını verebilir, ya da yasalar bu temel ilkeden çıkarılabilir. Kant'ın 'pratik buyruk' olarak adlandırdığı, bu temel ilke: *Her defasında insanlığa kendin için olduğu kadar başka herkesin sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olacak biçimde eylemde bulun* 'dur. Bu genellik aynı zamanda, insanlık ve genel olarak her akıl sahibi varlığın kendisinin amaç olması ilkesinin deneyden gelmediğinin de göstergesidir. Kendisinin amaç olması ilkesinde, hiçbir deney, bu varlıklarla ilgili hiçbir şeyi belirlemeye yetmez. Kant deneyde, insanlığın, insanların amacı olarak, yani öznelce kendiliklerinden amaç haline getirilerek tasarımlandığını, nesnel olarak ise tasarımlanamaz olduğunu belirtir. Buna karşın yasa nesnel olarak, özneli sınırlandıran olarak tasarımlanır ve dolayısıyla saf akıldan çıkar. Kant'a göre, bütün pratik yasaların temeli nesnel olarak kuralda ve ona bir yasa olabilme niteliğini sağlayan genelliğin biçiminde, öznel olarak ise amaçta bulunur. Bütün amaçların öznesi kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlıktır. Bundan da bu sefer istemenin genel pratik akılla uyuşmasının en yüksek koşulu olarak, genel yasa koyucu olarak her akıl sahibi varlığın istemesi idesi çıkar. Bu ilkeye göre, istemenin genel yasa koyması ilkesiyle bağdaşmayan bütün maksimler reddedilir. Demek ki, *isteme sadece yasaya bağımlı değil, kendisi yasayı koyan olarak ve her şeyden önce tam da bunun için kendini yaratıcısı olarak gördüğü yasaya bağımlı görünür.* Kendini yasaya bağımlı gören istemenin nesnel nedeni onun hareket nedenidir ve bu yönüyle arzulamanın öznel nedeni olan güdü'den ayrılır. Öznel ve nesnel fark buradan ileri gelir. Kant'a göre, pratik ilkeler her türlü öznel amaçlardan soyutlandığında, biçimsel kalan ilkelerdir ve temelde bu amaçlar nedeniyle güdüler varsa içeriklidirler. İçerikli yani koşullu buyruklar öznel nedenden kaynaklanan göreli amaçların sonuçlarıdırlar ve isteme'ye bağlanamazlar. Diğer bir deyişle, yasaya bağlı olan bir isteme, bu yasaya yine de duyduğu bir ilgi aracılığıyla bağlı olabilir, ama en yüksek yasa koyucu olan bir isteme, böyle bir isteme olduğundan herhangi bir ilgiye bağımlı olamaz; böyle bir ide ile isteme kesin buyruk olur. Kant, kesin buyruğu, koşullu buyruktan ayırt eden, ona özgü belirti olarak, ödevden dolayı istemenin her türlü ilgi duymaktan uzak olduğunu, içeriksiz (eylemin koşullarına göre değil ama sonucuna göre -hipotetik olmayan- anlamında) ve buyruğun kendi içinde bulunan bir nedensellikle belirtilmesi olduğunu söyler ve *akıl sahibi bir varlığın her istemesi için bir yasa varsa, bu ancak aynı zamanda kendini yasa koyucu olarak isteyebilen istemenin maksimlerine dayanarak her şeyi yapmayı buyurabilir* der.

Kant'a göre insan, ödevleri aracılığıyla, kendi dönemine kadar, yasaya bağlı görüldü. Ama onun ancak kendi koyduğu, buna rağmen genel olan yasalara bağlı olduğu ve ancak kendi istemesine, ama doğanın amacına göre, genel yasa koyucu olan istemesine uygun eylemde bulunmak zorunda olduğu gözden kaçtı. Çünkü, insan ancak bir yasaya bağlı olduğunda, bu yasanın getirdiği ilgiye zorlanabilir. Aksi durumda yasa olarak istemeden çıkmaz, istemesi yasaya uygun olarak belirli bir şekilde eylemde bulunmaya başka bir şey tarafından zorlanabilir. Böylesi bir durumda duyulan belirli bir ilgiden eylemin zorunluluğu elde edilebilir ama ödev elde edilemez. Bu ilgi kişinin kendi hesabına yahut başkasının hesabına olsa da buyruk hep koşullu olur ve ahlaksal buyruk niteliği taşımaz. Kant buna istemenin özerkliği ilkesi olarak *yaderklik* diyor. Ancak böylesi bir durum, Kant'ın ortak yasalar birliği ve çeşitli akıl sahibi varlıklar için 'krallık' olarak adlandırdığı olguya karşıttır. Bu yasa koyma her akıl sahibi varlığın kendisinde bulunmalı ve istemesinden çıkabilmelidir. Ahlaklılık böylece bütün eylemleri yasa koymayla ilgi içine sokmaktan meydana gelmekte, bu amaçlar alanını ancak bu yasa koymanın olanaklı kıldığı görülmektedir. Bu istemenin ilkesi, *genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama ve istemenin maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma*'dır. Kant, ahlaklılığın en üstün ilkesi olarak istemenin özerkliğini istemenin kendi kendine, istenilen nesnelerin her türlü özelliklerinden bağımsız bir yasa olma özelliği olarak belirtmekte ve ödevi amaçlar krallığında baş olana değil her üyesine hem de hepsine aynı derecede yakışır bulmaktadır. Bu ilke ile birey (Kant'ın terimiyle akıl sahibi varlık) ancak ve ancak, seçimini, maksimleri ile aynı istemede ve aynı zamanda genel yasalar olarak davranacak şekilde seçer ve ahlaklılığın halis olmayan bütün istemelerinin kaynağı olarak istemenin yaderkliği'ne düşmez. Kant'a göre isteme, onu belirleyecek yasayı maksimlerinin kendisi için yasa olma niteliğinden başka bir yerde, kendi dışına çıkıp nesnelerinin herhangi bir yerinde ararsa hep yaderklik ortaya çıkar. Bu durumda yasa istemeyi kendisine vermez, nesne ona olan ilişkisi aracılığıyla verir. Bu ilişki ister eğilime, isterse de aklın tasarımlarına dayansın ancak koşullu buyrukları olanaklı kılar. Bu bir şeyi başka bir şeyi istemek için yapmaktır ve ahlak buyruğu olan *başka bir şey istemesen de şöyle eylemde bulunmalı*'ya karşıttır. Böylece ahlak buyruğu, eylemi istemesinin etkilenmemesi için kendini her türlü nesneden soyutlamalı; öyle ki pratik akıl yani isteme sırf kendine yabancı ilgilere hizmet etmesin, tersine en üst yasama olarak kendi buyurucu saygınlığını kanıtlasın.

Özgürlük ve İsteme

Kant, Pratik Aklın Eleştirisi'nin girişinde, *özgürlüğü yasanın varlık düzeni, yasa'yı da özgürlüğün bilgi düzeni* olarak göstermekte ve özgürlüğü ahlak yasasının öznel olarak bildiğimiz biricik idesi ve koşulu olarak belirtmektedir. Kant'a göre burada bir çelişki yoktur çünkü, eğer yasa daha önce aklımızda açıkça düşünülmüşse biz kendimizi özgürlük gibi bir *nesne*yi varsaymakta yetkili görebiliriz. Bu açıklanması ve tartışılması gereken bir konudur ve çalışmanın sonunda incelenecektir. Burada yalnızca özgürlük-isteme bağıntılarını Kant çerçevesinden vermekle

yetiniyoruz. Kant'a göre, özgürlük kavramı istemenin özerkliğini açıklamanın anahtarıdır. *Isteme, akıl sahibi varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur.* Ancak soru şudur: özgürlük kendi kavram içeriği açısından herhangi bir tür nedensellik kabul eder mi? Ve eğer özgürlükte bir nedensellik varsa bu onu hipotetik olan ve homo phaenomenon'un doğa yasalarına bağlı nedenselliğine götürmez mi? Kant, nedensellik kavramının neden dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğini ve özgürlüğün doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte ve bundan dolayı hiçte yasasız olmadığını söylemektedir. Bu, değişmez ama özel türden bir nedensellik olmalıdır yoksa özgür bir isteme saçma olur. *Öyleyse istemenin özgürlüğü özerklikten başka yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir*? Sonuçta Kant, isteme'nin bütün eylemlerde kendisinin bir yasa olduğu önermesine ulaşır ve bunun yalnızca kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimlerden başka bir maksimle eylemde bulunmama ilkesine işaret ettiğini söyler. Kendisi yasa olan özgür isteme ise tam kesin buyruğun ve ahlaklılığın formülünün ifadesidir. Diğer bir deyişle, özgür bir isteme ile ahlak yasaları arasında olan isteme aynı şeydir. Özgürlük bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak varsayılmalıdır. Eğer özgürlük akıl sahibi varlıklarda yoksa istemede de özgürlük olamaz. Çünkü ahlaklılık bizler için yasa görevi görmektedir, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır ve ahlaklılık sadece özgürlüğün özelliğinden türetilebileceğinden, özgürlük de bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliğidir.

Sonuçta ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık (akıl sahibi varlıklar) tam bundan dolayı pratik açıdan gerçekten özgürdür, yani özgürlüğe kopmazcasına bağlı olan bütün yasalar, istemesinin kendi başına da özgür olduğu teorik felsefede de geçerli olacak şekilde gösterilmişcesine onlar için de geçerlidir. Kant'a göre, istemesi olan her akıl sahibi varlığa zorunlu olarak ve yalnızca, altında eylemde bulunduğu özgürlük idesinin yüklenmiş olması gerekir, çünkü; ancak böyle bir varlıkta pratik olan yani nesneleri bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl düşünülür. Akıl sahibi varlığın istemesi, kendini düşünce varlığı olarak anlama yetisinin dünyasına ait sayması ve buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğine 'isteme' demesidir. Ancak bu, onun bu nedenselliğin sırf görünüşleri olarak eylemlerin olup bittiği dünyanın duyular dünyası olduğunun da bilincinde olmadığını göstermez. Sadece anlama yetisi dünyasının bir bireyi olarak insanın eylemleri saf istemenin özerklik ilkesine tamamen uygun olurken, saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise eylemlerin arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına uygun olur ve dolayısıyla doğanın yaderkliğine tamamen uygun sayılabilir. Ancak Kant bunlardan birincisini ahlaklılık, ikincisi ise mutluluk ilkesine dayandırır ve anlama yetisinin dünyası, duyular dünyasının temelinini ve sonuçta yasalarını da içerdiğinden, bundan dolayı da tamamen anlama yetisi dünyasına ait olan isteme bakımından doğrudan doğruya yasa koyucu olduğundan ve böyle düşünülmesi gerektiğinden, birey düşünce varlığı olarak kendisini, diğer yandan duyular dünyasına ait bir varlık olduğunu bilse de, ilkinin yasasına, bundan dolayı da istemenin özerkliğine bağlar. Sonuçta anlama yetisinin yasaları buyruklar olacak ve bu ilkeye uygun eylemler ise ödevler olacaktır. Felsefesini eleştiri üzerine kuran Kant, bütün metafiziği eleştirirken yeni bir metafizik, bilim olarak olanaklı olabilecek bir metafizik kurmak istedi ve akılsal olmayan herşeyi dışlamak yerine,

onlara bir yer aradı. Ona göre nesnel olan istemenin özgürlüğünü açıklama konusundaki öznel olanaksızlık, ilgiyi bulma ve kavranılır kılma olanaksızlığıyla aynıdır ve Kant buna ahlak duygusu der. Ahlak duygusu daha çok yasanın istememize yaptığı öznel etki olarak görülmelidir. Bunun nesnel nedenlerini ancak akıl verir. İlgi duyma; aklın pratik, yani istemeyi belirleyen bir neden olmasını sağlayandır. Ancak böyle bir ilgi saftır. Ancak istemeyi arzu edilen nesne ya da öznedeki bir duygunun aracılığı belirliyorsa (hipotetikse), akıl bu eyleme ancak dolaylı bir ilgi duyar. Bu nedenle akıl sahibi varlıklarda ilgi, olmayanlarda ise duyusal dürtüler söz konusudur. Ancak akıl kendi başına, yani deney olmadan ne isteme nedenlerini ne de istemenin temelinde bulunan bir duygu bulamayacağından, bu dolaylı ilgi ancak deneysel olur yani deneyden gelir. Bu aklın saf ilgisi olamaz. Diğer bir deyişle bu, saf akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi? sorusunun da kısmi bir cevabıdır. Aklın pratik yönü yani, pratik akıl, kendi nedenselliğini belirleyen bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır. Çünkü akıl burada istemeyi belirlemeye yeterli olabilir ve yalnız istemek söz konusu olunca, aklın hep nesnel gerçekliği vardır. Saf akıl, saf pratik akıl gibi istemeyi açıklamaz, çünkü saf aklın nedenselliği 'deneyin olma olanağının koşullarını veren ve insanın yasalarını üzerine yazdığı doğa nedenselliği' ile sınırlıdır ve bu yüzden 'nedenselliği doğa nedenselliksiz nedensellik' olan pratik akıl işin içine girmelidir. Çünkü konu özgürlük kavramının da işin içinde olduğu istemedir ve aklın nesnelerle ilgisinde değil istemeyle olan ilgisinde, istemenin nedenselliğiyle olan ilgisinde ele alınmalıdır. Burada deneysel olarak belirlenmemiş bir istemenin nedenselliği söz konusudur. Kant bunu, pratik ilkeler (diğer bir deyişle nedenselliği, doğa nedenselliksiz nedenselliğe bağlı insan eylemleri), altında bir çok pratik kuralın birleştiği genel bir isteme önermesini taşıyan eylem önermeleri olarak tanımlıyor. Bu koşullar özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde özneldirler ya da maksimlerdir ancak maksim olmaları, bu koşulun nesnel olarak tanındığında, pratik yasalar olmalarını engellemez. İsteme pratik yasadır, ancak arzulama yetisinin bir nesnesinin içeriğini, istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar. Arzulama yetisinin içeriği arzu edilen bir nesnedir. Bu böyle olmakla birlikte nesneyi arzulama, pratik kuraldan önce geldiğinde ve pratik kuralı ilke yapmamızın koşulu olduğunda, -ki bu ilke ilkin her zaman deneyseldir, öznel ve ancak deneysel olarak bilinebilir - bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmamasına rağmen, bu ilkeye sahip özne için maksim olur; ancak öznenin kendisi için yasa olamayacağından bu da pratik yasa sağlamaz.

KEYFİ İSTEME

Kant, keyfi isteme'yi ilk defa 'Saf Aklın Eleştirisi'nde geliştirmekte ve bunu hayvanlara atfederken, iki çeşide ayırmaktadır. Bunlar; 1) Hayvani keyfi isteme: Duyumsal uyarılar ve arzular tarafından "duyumsal güç"le etkilenmiş olmakla kalmaz. aynı zamanda onlar tarafından zorunlu kılınır. Bir hayvan dışardan etkilenmedikçe, o anki en güçlü arzusuna dayanarak kaçınılmazcasına hareket eder. 2) Özgür keyfi isteme: Duyumsaldır, çünkü uyarılar tarafından patolojik etkilenir ama onlarca zorunlu kılınmaz ve onlara karşı (uyarılar ve arzulara) hareket etmeyi

seçebilir. Bu karşı durması ya uzun vadeli mutluluğu içindir (örn: Şimdiki arzularının doyumu kadar, gelecekteki olası arzularının en iyi şekilde genel doyum bulması), ya da; arzularından ve uyarılarından bütünüyle bağımsız olan akılsal ilkeler dayanağındadır. Bu iki keyfi isteme tipi de duyumsal olarak tasvir edilmektedir. Kant, kendi ahlak felsefesi'nin içinde keyfi istemeyi, *bütün içerikli pratik ilkeler* (ilke olarak bir ve aynı türden ve ben sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesi altında bulunan) olarak tanımlar. Kant'a göre, yaşamdan hoşnut olma bilinci mutluluktur ve bunu keyfi isteme yapma ilkesi *ben sevgisi* ilkesidir. Diğer bir deyişle, kişisel tercihi belirleyen nedeni herhangi bir nesnenin varlığından duyulan haz ya da acıda gören bütün içerikli (hipotetik) ilkeler bütünüyle aynı türdendirler, hepsi ben sevgisi ve kişinin kendi mutluluğu ilkesi altında toplanırlar. Sonuçta, Kant'a göre, bütün içerikli pratik kurallar istemenin belirlenme nedenini aşağı arzulama yetisine yerleştirirler ve istemeyi yeterince belirleyen sırf biçimsel yasalar olmasaydı, o zaman yüksek bir arzulama yetisi kabul edilemezdi - saf aklın kendi başına insana ahlak yasasını veren pratik budur-. Kant'a göre akıl, eğilime karşın bir eylemdeki istemenin maksimini apriori olarak görmesiyle, kendini her zaman saf istemeye yani kendi kendine bağlar. Böylesi bir ilke, akılca, a-priori pratik ilkelere göre eylemlerde bulunan bütün akıl sahibi varlıklar için bir yasadır ve bütün öznel farklılıklar bu yasanın dışındadır. Keyfi isteme, istemeyi belirleyen yasanın genelliği değildir ve Kant'a göre, bütün akıl sahibi varlıklar için, istemesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan bu yüzden de ilkelere göre, dolayısıyla apriori pratik ilkelere göre yapılan eyleme de değildir. Halbuki, yasa, yukarı arzulama yetisiyle, bütün insanları hatta en üstün düşünen sonsuz varlığı da kapsar. Bu, akıl sahibi varlıklar için, saf bir isteme olarak varsayılabilir. Kant, böyle bir istemenin ahlak yasasıyla çatışabilecek bir maksime sahip olmasının imkânsız olduğunu belirtir, çünkü, ona göre, ahlak yasası koşulsuzdur. Ancak, tutkular tarafından uyarılan ama bunlar tarafından belirlenmeyen dolayısıyla da yine de özgür olan keyfi isteme, öznel nedenden çıkan bir dileği birlikte getirir ve bu yüzden de saf nesnel belirleyici nedene ters düşer. Diğer bir deyişle, kesin olarak buyuran bir buyruk olan yasanın, istemeyle ilgisi de yükümlülük adı altında bağımlılık yani 'ödev'dir ve bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından bir eyleme zorlanmayı belirtir. Bu aynı zamanda, pratik aklın karşı koyuşuna ahlaksal bir nedenin olduğunu da gösterir. Bu 'hangi koşullar altında olursa olsun, yaptığın evrensel kural olsun' ilkesinin yani istemenin özerkliği ve bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uymanın tek ilkesidir. Buna karşın Kant, keyfi istemeyi-'de içine yerleştirdiği, kişisel tercihin yaderkliği kavramını ortaya koyar. Bu, herhangi bir yükümlülüğün temelinin olmadığı gibi üstelik böyle bir yükümlülüğe ve istemenin ahlaklılığına karşı olandır. Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten, yani arzu edilen nesneden bağımsız olmasıydı. Ancak, içerikten, yani arzu edilen nesneden bağımsız olarak eyleme ilkesi, kişisel tercihin özgürlüğü - sırf bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesini dışarıda bırakmamasına rağmen- yine de negatif özgürlüktür. Diğer bir deyişle, negatif özgürlük kendi başına kalacağından ve pozitif özgürlüğe yol açılamayacağından, bu durum, ahlak yasasının ve 'kategorik imperativ'in nedenselliğini belirleyen sınırın olmaması anlamına gelirdi. Oysa saf pratik aklın kendi kendine yasa koyması pozitif anlamda özgürlüktür (bağlanma, ancak yasaya bağlanma anlamında). Böylece ahlak yasası saf pratik aklın, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Özgürlüğün kendisi, bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve mak-

simler ancak bu koşula bağlı olduklarında en yüksek pratik yasayla uyuşabilirler. Yasa ile ilgili bir *arzunun nesnesi* istemenin içeriğidir ve bu içerik pratik yasaya bu yasanın olanağının koşulu olarak girerse bu keyfi isteme'dir, yani herhangi bir itilimin ya da eğilimin peşinden gitme konusunda doğa yasasına bağımlılıktır. Kant, bu durumda isteme'nin kendine yasa koyamayacağını ancak *tutku yasalarının* nasıl akıllıca izleneceği üzerine bir buyurtu vereceğini söyler. Bu, genel yasa koyucu biçimi hiçbir zaman taşımayacak olan bir maksimle hiçbir yükümlülük getirilmeyeceği ve eylemin yasaya uygun olması durumunda bile saf bir pratik aklın ilkesine, dolayısıyla da ahlaksal niyete ters düşmesi demektir. Diğer bir deyişle, içerikli, dolayısıyla da deneysel bir koşulu birlikte getiren bir buyurtu hiçbir zaman pratik bir yasa sayılamaz. Çünkü, bir maksimin içeriği maksimin koşulu olmamalıdır. Yoksa, maksim yasa olmaya elverişli olmaz. Kant burada, özgür olan saf istemenin yasasını, istemeyi deneysel alandan büsbütün farklı bir alana koyarak yasanın ifade ettiği zorunluluğu da doğa zorunluluğu olarak belirtmektedir. İçerik yasanın olanaklılığının biçimsel koşullarından ibaret olabilir. Öyleyse içeriği sınırlandıran bir yasanın yalnızca biçimi aynı zamanda bu içeriği istemeye katmak için bir neden olmalıdır, ama bir içeriği varsaymamalıdır. Örneğin içerik benim mutluluğum olsun. Kendi mutluluğum ancak başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsa nesnel ve pratik yasa olabilir. Böylece başkalarının mutluluğunu sağlama yasası, yasa olarak, herkesin kişisel tercihinin bir nesnesi olduğu varsayımından çıkmaz. Bu, yalnızca aklın, ben sevgisinin, bir maksimine, bir yasanın nesnel geçerliliğini vermek için koşul olarak gereksediği genellik biçiminin istemeyi belirleyen neden olmasından çıkar. Diğer bir deyişle, saf istemeyi belirleyen nesne değil yalnızca yasa biçimidir ve bu biçim temelini eğilimde bulan maksimine, bir yasanın genelliğini sağlamak böylece de onu saf pratik akla uygun hale getirmek için maksimi sınırlandırırsa, ben sevgisi maksimi ancak bu sınırlandırmadan çıkabilir. Örneğe devam edecek olursak, böylesi bir sınırlandırma olmazsa ben sevgisi maksimi yalnızca salık verir ve bu, bu maksimi başkalarının kutluluğuna kadar genişletmek yükümlülüğü kavramına dış bir güdünün katılması demektir. Buna karşın, ahlaksal yasa buyurur. Yasanın buyurması, kişisel tercihin özerkliği ilkesine göre yapılacak olanı görmeyi en sıradan anlama yetisi için kolaylaştırır ve duraksamaya yer bırakmaz.

SONUÇ

Bu çalışmada Kant'ın Ahlak Felsefesi'nin iki önemli kavramı isteme ve keyfi isteme açıklanmaya çalışıldı. Sorumuz; keyfi isteme, isteme için bir potansiyel teşkil eder mi?, diğer bir deyişle kişisel tercihin yaderkliği ilkesine göre yapılan eylemler, kişisel tercihin özerkliği ilkesine göre yapılan eylemler içerisinde sayılabilir mi? Kant, yukarıda da değindiğimiz üzere bütün felsefesini eleştiri üzerinde kurarken bilgi edimi konusunda, süjeler arası bilgi kategorilerini bütün süjeleri kendisinde 'aşkın' bir alan oluşturan 'transendental' süjeye bağladı. Kant'da bu üst süje alanı doğaya (objeye) kendi yasalarını dikte eder, mutlak 'üst süje'dir ve bunun işleyişi yapısal (zaman üstü)'dır. Bilim yapan akıl söz konusu olduğunda, bunun toplumsal ve tarihsel olmaması makul görülmektedir. Bilim yapan akıl'da, Kant; bilginin ilerlemesini sintetik-apriori önermelerin kuruluşunda görüyordu. Bu genel geçer

olanın, bilimin ve olması gereken metafiziğin ama aynı zamanda akılsal olanın ve aklın sınırlarının tasviridir. Felsefesinde eski metafizik öğeleri dışlayan ve tamamen akılsal olana yer açmaya çalışan Kant için Ahlak'ın da akılsal olması aynı zamanda 'inanç'a da yer açılması anlamını taşır. Kendi özgürlüğüne sahip olmayan bir isteme'nin bu anlamda bir zorlanma olması doğal görünüyor. Bütün bunlarla birlikte, Kant'ın, yasa olmayan yani ahlaki olmayan insan eylemlerini de dışarıda bırakmamasını, onun Mantık isimli eserinin başında sorduğu dört sorunun içeriğinde bulmak mümkündür. Kant burada insanın neyi bilebileceği, neye inanabileceği ve ne yapmasının gerektiğini sorgularken bütün bunları son soru olan 'insan nedir'in kapsadığını da belirtmektedir. Bir başka nokta; transendental süje bütün insani problemleri çözmüş olamazdı, eğer böyle olsaydı trasendens' e, yani 'insan nedir' sorusuna gerek olmazdı, ama transendens, teolojiko-metafizik bir ahlak anlayışının eline teslim edilemezdi. Bu açılardan bakıldığında 'keyfi isteme'nin, 'isteme'ye bir potansiyel teşkil etmeyeceği sonucuna varılabilir. Kant ta bunu böyle görüyor. Çünkü ona göre, kişisel tercihin yaderkliği'nin kabul edilmesi zordur ve dünyayı bilmeyi gerektirir. Halbuki, ödevin ne olduğu herkes için kendiliğinden açıktır. Bu gerçekten sürekli olarak yarar sağlayan olsa bile, bulmak zor değildir. En sıradan anlama yetisi bu işi başarabilir. Bu, ben sevgisi de değildir, eğer böyle olursa, kendini beğenmişlik olur; böylesi bir durumda, kendini istemenin nesnesi olarak sunan her şey, pratik aklın en yüksek koşulu –ki bu maksimlerin genel yasa olarak koymaya elverişliğinden ibaret olan saf pratik biçimdir- olan istemenin kayıtsız şartsız iyi adı verilen belirlenme nedenlerini dışarıda bırakır. Çalışmamızı Kant'ın bir açıklamasıyla tamamlamak istiyoruz. Kant'a göre, bireyin bütün yaşamında kötülük ettiği düşünülse bile, bu istemenin olumsuz yönünü göstermez. Çocukluklarından beri suç işleyen, sadece eğilimler varlığı olarak ve doğal bütünselliği ile eyleyen kimi insanlar yaptıklarından ya da yapmadıklarından dolayı yargılanırlar ve suçlanırlar. Ancak, bir bir insanın kişisel tercihinin temelinde dahi özgür bir nedensellik varsaymasaydık, özgürlüğün eyleme olduğu kadar eylememe olduğunu, bağlanma olduğunu (yasaya bağlanma anlamında) kabul edemezdik. İşte bu nedenledir ki, eğilimler varlığı olarak isteme, istemenin yapısının kötü olmasını gerektirmez, tersine bu eğilimler varlığı olarak isteme (Kant burada 'doğal bütünsellik' kavramını da kullanıyor), isteyerek kabul edilmiş kötü ve değişmez ilkelerin sonucudur, bu yüzden de istemeyi kınanacak duruma sokar.

DİPNOT:

Bu çalışmada Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* (Türkiye Felsefe Kurumu çevirisi, :2, Ankara 1999),*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Türkiye Felsefe Kurumu çevirisi, :4, Ankara 1995) isimli eserlerinin tamamı ve *Critique of Pure Reason* (Çeviren: Kemp Smith, 1965) isimli eserlerinin A, 534-B, 562 bölümlerinden yararlanılmıştır.

Feuerbach'ın 'insanın özü' saptaması ve marx'ın altıncı '*ad* feuerbach' tezindeki temel yanılgı

Uluğ Nutku

Feuerbach bilincin teleolojik yapısında temel bir olguyu çözümlemiş ve bunu dinsel düşünce tarzıyla bilerek sınırlamıştı; insanın özü dinsel düşünmesinde görülebilirdi. Bu doğru bir saptamaydı ve Marx'ın sandığı gibi 'dinin özünü insanın özü içinde eritmek' değildi; tersine, dinin özünü insanın özü içinde somutlaştırmaktı. Çözümlemesinin doğrultusu şöyleydi: bilinç, içinde hareket ettiği gerçekliğin sınırlarını aşmaya yönelir, çünkü 'duyumsal algı'sının sınırladığı ufkun ötesini görme eğilimi yapısında vardır ve insanı insan kılan da bu değişmez özelliğidir. Bilinç aşmacalar kurmakla kalmaz, bunları gerçekliğin yerine koyar ve asıl gerçek sayar. Burada da kalmaz; dışına yansıttığı aşmacaları sonsuz güçler ve niteliklerle donatır ve kendine egemen varlıklar olarak tasarlar. Bilincin bu işleyiş tarzı gerçekliğe yabancılaşma biçimleri alabilir ve dünyayı ikileştirebilir. Felsefe dinin özünü çözümleyerek insanı kendisine tanıtır. Bunun sonucunda insan 'ben' deyişi ile tanrılaştırdığı 'sen' deyişinin kendi içindeki birliğini kavrar. Aşmacasını dünyaya çeker, dünyayı yeniden tekleştirir. Gerçekliğe kavuşan insanın aşmacası artık yalnız insanlıktır ve 'ben' ile 'sen', her ikisini de taşıyan sevgi temelinde buluşur.

Hıristiyanlığın Özü'nde Feuerbach yalnız Hıristiyanlığın değil, Museviliğin de tek tanrısının insani suretini gösterir. Dinsel düşünüş için tek tanrı varsayımının zorunlu olmadığı gözden kaçırılmazsa, Feuerbach'ın çözümlemesinin çok tanrılı inançlara ve kutsamalara uygulanabileceğine adım atılmış olur. Bu geniş zeminde tanrı tasarımının tek mi çok mu olduğunun önemi yoktur, çünkü hepsi aynı insani amaçlı düşünüşün biçimleridirler.

Dünyayı ikileştirme bütün dünlerde vardır. Öte dünya belitlemeyen Budizm'de bile *Nirvana*, kavuşulacak bir öte dünyadır, hiçoluş dünyası. Felsefede bazı teorilerin ontolojik dualiteler, bazılarının da gnosiolojik dualiteler üzerine kuruldukları, bazılarının ise, birini diğerine indirgemeden ilkeleştirdikleri bilinir. Her dual görüş bir dualizmde karar kılmayabilir; sorun çözümlemesini bir izm ile uçlaştırmayabilir; uçlaştırsa bile bir aşkınlık savlamayabilir. Descartes'ın *extensa-cogitans* ayrımı ontolojik, Kant'ın *fainomenon-noumenon* ayrımı gnosiolojik dualitelerin başlı-

ca örnekleridir. *Aisthesis-noesis* karşıtlığı Grek felsefesini kaplar. Platon'da *episteme-doxa* karşıtlığı belirgindir ama bunun varlıkta *idea-onta* karşıtlığına denk düştüğünü ve dünyanın ikileştirildiğini ileri sürmek (ölümlü beden-ölümsüz ruh karşıtlığının da belirgin olmasına rağmen) yanlış olur, çünkü teleolojik bilincin iki dünya tasarımlaması başka, çözümleyici bilincin, yapı belirlenimleri apayrı iki varlık alanını (real ve ideal) ortaya çıkarması başkadır. İkincisi birincisine indirgenemez; birincisi ise ikincisinden türetilemez. Bunlar bilinçte temel bir karşıtlık oluştururlar: ereksel ve nedensel düşünme karşıtlığı. Felsefe tarihi bu ikisinin birbirine karıştırıldığı örneklerle doludur. Ereksel düşünce nedensel düşünceyi kuşatınca, tüm varolanlar bir kaynağa geri götürülür ve kaynak tanrılaştırılır. Nedensel düşünce kuşatmayı kırınca bilime yol açılır ama bilim ereksel düşünceyi hiçbir zaman ortadan kaldıramaz.

Ölüm sonrası öte dünya tasarımı antropolojik bir olgu, realite-idealite karşıtlığı felsefi söyleme özgü ontolojik bir *aporia*'dır. Bu *aporia*'nın çözümü için girişimler felsefe tarihinin hazinesidir. Sorun günümüzde dil-dünya bağıntısını çözümleme biçiminde işlenmektedir. Bunlar izm çatışmalarını aşan sorunlardır. Süregiden teorik karşıtlık, şematizme kaçmadan, dualizmlerle monizmler arasında aranabilir, idealizmlerle materyalizmler arasında değil.

Feuerbach'ın teorisi sonlu, ölümlü, gerçek bilincin kendisini sonsuz, ölümsüz, gerçekdışı yapılarda gördüğü bir ayna olarak tasvir edilebilir. Teori yepyeni değildir, ama çekirdeğindeki anlam çağlar boyu unutulmuş olduğundan onun görüşüne yeniden keşif denebilir. Yirmialtı yüzyıl önce Xenofanes -ilk Grek filozoflar içinde 'çağdaşımız' diyebileceğimiz kişi- yalın bir söz söylemişti: öküzlerin tanrısı olsaydı ve onun resmini yapsalardı, öküz şeklinde yaparlardı. Şöyle açabiliriz: öküz, tanrısını kendi suretinde yaratıyor; yansıttığı yaratıkla kendisi arasındaki fark, yarattığın yaratanda bulunmayan pekiştirilmiş güçlülük niteliklerine ve ölümsüzlüğe, sonsuzluğa sahip olmasıdır.

Hıristiyanlığın Özü'nün 'İnsanın Özsel Doğası' başlıklı giriş bölümünde bazı hazırlık savlarından ve ayrımlardan sonra kesin bir felsefi bilgi ortaya konulur:

" İnsan -dinin gizemi budur- varlığını objektiviteye yansıtır (projiziert : projekte eder) ve sonra kendisini, bir süjeye dönüştürülmüş olan bu yansıtılmış imgesinin tekrar objesi haline getirir."

Yukarıdaki kavram örgüsünü aralarsak: İnsanın varlığına anlam vermesi ancak dünya ile bağıntısını yorumlayarak olabilir. Dünyadaki yerini bulmak için kendisini süje konumundan çıkarıp objektif gerçekliğe yansıtır. Sonra, yansıttığı hayalinin objesi konumuna kendisini tekrar getirir. Yansıtılmış hayalinin (imgesinin) bu objesi, dönüştürülmüş süjesidir.

Yineleyelim. Bilincin bu projektif işleyişini Feuerbach dinsel tasarımlamada gördü, ama dinsel tasarımlamanın, projeksiyon biçimlerinden yalnızca birisi -en önemlisi ama gene de birisi- olduğunu düşünmedi. Geniş antropolojik zemin üzerinde durulursa, yalnız inancın değil, bilginin her türünün geleceğe açık yönü bulunduğu ve bu açılımlarda belli bir zamanın insanının kendisini bitimsiz geleceğe yansıttığı görülür. Bilgi türü ve kesinlik derecesi ne olursa olsun -isterse tamkesin dereceden olsun- bu temel yönelimin yapısı değişmez; felsefi açıklanışı da onu bilinçten söküp atamaz; felsefi açıklamanın en fazla yapacağı, zaten kendine bükülmüş bilincin, bu bükülmüşlüğünü olduğu gibi görmesi için berrak bir suya bakmasını sağlamaktır. İnsanın özü konusunda felsefenin işlevi budur. Dünyayı

değiştirmek ise, yeniden ve yeniden oluşturulacak aşmacaların gücünün gerçekliğe sinmesine bağlıdır.

Öte dünyalara, sonsuza, ölümsüze yönelen aşmacaların toplumsal ilişkilerde yabancılaşma semptomları, geçici kurmacalar olarak yorumlanışı, insanı toplumsal ilişkilerin ürünü, sonucu toplamı vbg. sanmaktan kaynaklanır. Tarihselliği tek yönlü nedenselliklerle daraltan bu sanıya göre insan, ilişkilerine ve emeğine yabancılaşınca, dinsel tasarımlarda kurtuluş arar ve emeğinin sömürülmesine ideolojik sömürülmesi eşlik eder. Bütün bunların sınıflı toplumlara özgü olduğu ileri sürülür ve sınıflı toplum ortadan kalkınca bu 'ideolojik yanılsamalar'ın da ortadan kalkacağı savlanır.

Bu teşhisin ve tedavi yönteminin kökünde, Feuerbach'ın açıklamaya giriştiği ama sınırladığı, 'bilincin sarsılmaz beliti' diyebileceğimiz bir 'değişmez' var. Yukarıdaki toplumsal koşullu yorum, sadece daraltılmış bir nedensellik içinde kalsaydı, bir çeşit din sosyolojisi olurdu. Ama orada kalmıyor. Bir aşmacadan başka bir aşmacaya geçiliyor: geleceğin toplumu. Bundan sonraki çözümlemeler hep bu yeni *telos*'dan geriye bakışla yapılır. Feuerbach dinsel duygunun nasıl çarpık biçimler alabildiğini de göstermeye girişir ve Katolikliği buna örnek gösterir. Ama iki noktada eksik kalır. Birincisi, hiçbir dinin insana sadece melek kanatları takmadığı, hepsinin şeytan tırnağı da verdiğidir. Böyle olmasaydı, insanın özü Rousseau'vari saflık sanrısından ibaret kalırdı. İkincisi, dinsel bilinç temel varoluş sorunlarından kaynaklanır; ama daima toplumsal-tarihsel içerikle ortaya çıkar. Marx yalnızca tarihsel içeriğe baktı. Temel varoluş sorunlarının, örneği, en önemlisi olan ölüm bilincinin ördüğü sorunların ve çözüm için kurgulanan 'sanki var' belirlenimlerinin toplumsal ilişkileri -ekonomik altyapı ilişkileri dahil- ne güçlü belirlediğine bakmadı.

Bilincin sonluyu sonsuza yansıtmasında büründüğü din biçimleri çağımızda silikleşmiş, dinin boşalan öte dünyasının yerini dünyevi öte dünyalar doldurmaya başlamıştır. Feuerbach'ın goğe yansıtılanı yere indirme amacı siyasal değildi; ama eğer felsefi bilinç, varolanı çözümlemekle kalmayıp insanlığa hedef gösterecekse, söylemin siyasala girmesi zorunludur. Bu durumda felsefe, çağımızda yaşandığı gibi, siyasetlerin hizmetçisi de olur ve Ortaçağlardaki *philosophia ancilla theologiae* gibi kendine ters düşmüş olur. Bununla birlikte, 'gelecek', aşmacasız tasarlanamayacağından, bu paradoksun içine girmekten başka yol yoktur. Bu olgudan trajik sonuçlar çıkarmak yerine, çatışkıları adım adım çözmeye yönelik gerçek temelli utopyalarda yer almak insanın özüne uygundur, tarihselliğini geleceğe devşirmesinin gereğidir de.

II

Marx'ın *'ad Feuerbach'* (Feuerbach'a) başlıklı onbir maddelik kısa yazısında (Engels'in koyduğu başlıkla "Feuerbach Üzerine Tezler") 6. maddede Feuerbach'ın insan tanımına eleştiri ve Marx'ın insan tanımıyla karşılaşıyoruz: " İnsani öz, tek bireyin içinde yerleşik (innewohnendes) bir soyutluk (Abstraktum) değildir. Gerçeklikte o, toplumsal ilişkilerin tümüdür (tüm toplamıdır, topyekunudur: Ensemble)."

Feuerbach'ın insani öz anlayışını 'içteki bir soyutluk'tan türetmediği yazıla-

rından bellidir. Üstelik felsefe tarihinde bu eleştirinin yöneltilebileceği bir filozof yoktur. Eleştiri, belirttiğimiz gibi, projeksiyon teorisinin din kapsamında kalmasına yöneltilebilir ve kapsam genişletilerek bütün ideolojik yansıtmaları içine alabilirdi. Böylece, Feuerbach'ın 'hayalin egemen güç olması' düşüncesiyle Marx'ın, ideolojinin bir *camera obscura* gibi bilinci bulanıklaştırdığı düşüncesi yakınlaşırlar ve en azından bu tür yansıtmaların sömürüye açık yönlerine işaret etmekte buluşurlardı.

Onbir tezden beşi Feuerbach'a doğrudan eleştiri, diğerleri 'yeni materyalizm' (Marx ve Engels felsefi tutumlarına bu adı koymuşlardı) açısından insana bakış ve eski materyalizmin eksikliğini gösterme üzerinedir. 'Toplumsal ilişkilerin *ensemble*'ı" deyimini daha anlaşılır kılan ve eski (mekanik, kaba) materyalizme karşı diyalektik materyalist (Plehanov'un terimi) bakışın insana çevrildiği yer üçüncü tezdedir:

"İnsanların, koşulların ve eğitimin ürünleri olduklarına, değişen insanların da böylece başka koşulların ve değiştirilen eğitimin ürünleri olduklarına dair materyalist öğreti, koşulların da insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitimcinin kendisinin eğitilmesi gerektiğini unutuyor."

İrade ve toplumsal koşular arasında karşılıklı belirleme konusu Hobbes'dan beri öne çıkmış ve çeşitli toplum sözleşmesi teorilerince işlenmiştir. Marx'da bilinçli iradelerin 'toplu olarak' koşulları değiştirme etkinliği daha da vurgulanmakta, ama bunun da ancak belli koşullarda yapılabileceğinin unutulmaması istenmektedir. *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'nın 'Önsöz'ünde insanların kendi tarihlerini yaptıkları, ama isteklerine göre değil, belirli üretim ilişkileri içinde (koşullar altında) yaptıkları, insanların varoluşlarının bilinçleri tarafından belirlenmediği, tersine, toplumsal varoluşlarının bilinçlerini belirlediği, sık sık tekrarlanan düşüncelerdir. Buna üçüncü tezin son cümlesini ekleyelim: "Koşulların değiştirilmesi ile insani etkinliğin birbirine uygun düşmesi ancak dönüştürücü *praxis* olarak kavranabilir ve rasyonel anlaşılabilir."

Burada rasyonel anlaşılmayan bir durum ortaya çıkıyor. İrade, ancak koşullar olgunlaştıktan sonra, daha açıkçası, koşulları değiştirme olanağı gerçeklik kazanmaya başladıktan sonra, değiştirmeye girişebiliyorsa, buna 'değiştirme' denemez, çünkü iradeden bağımsız gerçeklik zaten değişmiştir ve daha da değişecektir. İradenin yapacağı, olsa olsa, gerçekliğe denk düşmeye çabalamaktır. Buna da irade denemez. İradeler, aleyhteki bütün koşullara rağmen birleşik güç olduklarında, bir hedefe doğru kenetlendiklerinde ve düzenin değişmemesi için birleşen karşıt iradeleri devrim yaparak ya da bağımsızlık savaşı vererek yendiklerinde koşulları değiştirir, kendi koşullarını hayata geçirirler. Devrim koşulları kendiliğinden olgunlaşmaz; onları iradeler olgunlaştırır ve iradeler birliği, aşılacak koşullara ne denli uygun düşmeyecek güçteyse, o denli başarılı olur. Devrim diyalektiği başka türlü işlemez.

Alman İdeolojisi'nde tarihteki insana bakış ile onbeş yıl sonraki 'Önsöz'de ekonomik üretim ilişkileri içindeki insana bakış aynı doğrultudadır ve 6.tez bunların yanma konulabilir. İlk ikisindeki temel sav şu iki önermeyle belirtilebilir:

1. Hegel'in sandığı gibi tarihi tarihüstü bir *Geist* yapmaz; insanlar kendi tarihlerini yaparlar.
2. Ama insanlar tarihi kendi iradelerine göre yapmazlar;üretim ilişkilerinin

belirlenimi altında yaparlar; toplumsal varlık toplumsal bilinci belirler, tersi değil.

Ve 6. Tezin insan tanımı:

3. İnsanın özü toplumsal ilişkilerin tüm-toplamıdır.

Toplumsal ilişkilerin tümü her toplumun kendi üretim koşullarının ürünüyse ve ilişkiler koşulları yansıtıyorsa, insanların kendi tarihlerini yaptıkları yahut tarihlerini kendilerinin yaptıkları söylenemez. İlk savdan sonra 'ama' diye devam etmek, kendilerinin yapmadığını kendilerinin yaptığı çelişkisini getirir. İlişkiler tarafından belirlenmiş olmak ve ilişkileri değiştirmek 'toplumsal varlık-toplumsal bilinç' diyalektiği'ne bir başlangıçsa, teorinin determinist karakteri kalmamalıdır, çünkü diyalektik zaten üstten ve alttan determinist metafizikleri reddeden bir bakış tarzıdır. Hem diyalektik gözle bakmak hem de tarihsel-materyalist determinizmi benimsemek, yani hem karşıtları birlik olarak anlamak hem de birliği karşıtlardan birisine indirgemek tutarsızdır. Bu durumda bir *pseudo*-diyalektik ortaya çıkar.

III

Yukarıdaki üç savsöz (argüman) 11. Tez ile bağdaşmaz. Kendisini toplumsal ilişkilerin belirlediği bir yapıda gören insan, eğer felsefe yapacaksa ve yaptığını dünyayı değiştirmek olarak anlayacaksa, kendisinin, toplumsal ilişkilerinin tüm toplamı olmaması, bu ilişkileri kırması gerekir. Oysa savsözlerden bu olanak çıkmıyor. Bırakalım filozofu, bu olanağı gerçekleştiren herhangi bir kimse, kendisini kuşatan *ensemble*'ın dışına nasıl çıkmıştır? Eğer insan varoluşunun özü anlaşılırsa, olanağı gerçekleştirmesi de anlaşılır.

11. Tezdeki felsefe ve tarihi anlayışının yanlışlığını ileride göstereceğiz. 6. Tezde insanın özü tanımı Feuerbach vesilesiyle verilmeyebilirdi; hiçbir filozof vesile edilmeden doğrudan söylenebilirdi. Feuerbach'a ve 'eski materyalizm'e karşı söylenmiş olması, bu tarihsel hesaplaşma, felsefi çözümlemenin kendisini bağlamaz. Marx *1844 İktisadi-Felsefi Elyazmaları*'nda 'tür olarak insan'a ilişkin çözümlemeler yapmıştı. 6. Tezin son cümlesinde ise Feuerbach'ın 'insani öz' anlayışını (tür olarak insan ile aynı anlamda), "yalnızca 'tür' olarak; içte, dilsiz, birçok bireyi sadece *doğal* bağlayan genellik olarak" eleştirmesi, yol açıcı gördüğü ve saygı duyduğu bu öncüsüyle hem bir hesaplaşmadır hem de -hep gözden kaçırılmış bir nokta- kendisinin türsel varlık olarak insan üzerine düşüncelerine bir yıl sonra yaptığı özeleştiridir.

Tarihsel hesaplaşmalar bir felsefe sorununun iç dinamiğini bağlamaz. Örneği, Abelardus'un *flatus vocis* (fiziksel ses) ile *sermo* (söylem) ayrımı, tümel önermenin yüklemiyle ilgilidir ve bu ancak *sermo*'da anlam kazanır. Ama bu ayrım, sadece fiziksel ses çıkaran, boş laf eden rahipler vesilesiyle de yapılmış olabilir. Böyle bir vesileyi Abelardus'un kendisi belirtmiş olsaydı bile, sorunun kendisine getirilecek sonraki çözümlemeleri etkilemezdi. Felsefe uğraşma girenlerin, boş laf üretmekten başka karşılığı olmayacak sorularla başlamama disiplinini (Sokrates-'den beri başarmaya çalıştığımız) edinmeleri gerekir. Çağımızdaki akımlara ilişkin bir örnek: varoluşçuluk için 'bu neyin felsefesi?', 'hangi sınıfın çıkarım temsil ediyor?', 'tanrıtanımaz varoluşçuluksa burjuvazinin ilerici, tanrıtanır varoluşçuluksa gerici kanadını mı savunuyor?' gibi dedikodu sorularından ancak dedili ko-

dulu cevaplar çıkar.

Feuerbach'dan bir cümle : " İnsanın kendisi aynı zamanda 'ben ve sen' dir, kendisini başkasının yerine koyabilir; bu nedenle düşüncesinin objesi sadece kendi bireyselliği değil, türüdür, özsel doğasıdır." Bu düşünce Marx'ın 'dilsiz' nitelemesini hak etmiyor. Tersine, eski bir sorun olan ben-sen diyalektiğine yeni bir içerik katıyor. Bu sorun çağımızda çok yönlü incelendi ve inceleniyor. Husserl, Buber, Levinas öne çıkanlardan. 'Öteki' sorunu olarak ethikte ve politikaya ethik temel arayan tutumlarda merkezi bir yer alıyor.

Tezler'de Feuerbach'a eleştiriler öz sorununda yoğunlaşır. Buna, sözettiğimiz kavramlardan başka dolayımlanan kavramlar ve deyişler 'insani duyumsal etkinlik', *praxis*, 'dinsel yabancılaşma', 'görü (Anschauung) materyalizmi', 'burjuva görüsü' vbg. dir.

Soru tazelenir: Toplumsal ilişkilerin *ensemble*'ı öz ise, bu nasıl oluşuyor? Bir toplumun her bireyinin özünü tüm-toplumsal ilişkileri oluşturuyorsa ve bireyin iradesi bununla belirlenmişse, nihayette birey kendisini belirlemiştir. Demek ki birey 'kendi içinde bir soyutluk' değildir ve *ensemble*, Hegel'in *Geist*'ı gibi, bireyin üstünde bir yerde değildir ki onu belirlesin.

Diyelim ki Hıristiyan bir toplumun bireyi Budist olmayı seçti. Şimdi hangi *ensemble*'ın üyesi olacak ve temsil edecek? Her yeni ilişkisinde toplumunu değiştiremeyeceğine göre ancak kendisini değiştirecek ve etkileşim ortamı bununla sınırlı olacak. Ama bu onun sadece toplumsal ilişki biçimlerini gösterir, temel varoluş sorunları içindeki bireyselliğini göstermez, özgür seçmesini hiç göstermez. Ait olduğu sanayi burjuvazisinin tam karşıtına geçen Engels'in seçimi özgür bir seçimdi. Eğer bunun dayanağı ethik bir değer olmasaydı, ömrü boyunca zengin bir sömürgen olarak yaşardı.

Alman İdeolojisi'nde Feuerbach'a eleştirileri bir sıradüzenine getirirsek, Tezler'deki sıçramalı düşünce felsefi akıl yürütme şekline girebilir:

Feuerbach gerçek insanı, yani somut toplumsal ilişkileri içindeki insanı görmeyi amaçlıyor.

Bu insan anlaşılırsa, dinselliğin temelinde ne olduğu da açıklanabilir.

Feuerbach gerçek insanı bulamıyor, çünkü 'gerçek' ile tek insanı, bireyi anlıyor.

Böyle bir birey bir soyutlamadır; Feuerbach soyutluğa saplanıyor. ('Soyut' elbette olumsuz anlamda: bir nesneyi bağıntılarından soyulmuş düşünmek. Olumlu anlamı: bir nesnenin yahut sürecin genel belirlenimlerini ortaya çıkarış.)

Bireyde insan genelliğini (genel insanı) aramak onun yanlışıydı.

Bu yüzden Feuerbach eksik kalıyor ve geri bir konuma, evrensel insan sevgisi ideolojisine düşüyor. (Karşl. *MEW* c.3, s. 45 f.)

İstenilen somut insan: 'duyumsal algılayan', *praxis*'de yer alan ve etkinliğini duyuran, dönüştürücü güce sahip insandır. Oysa, tanımı gereği toplumsal ilişkilerinin tüm toplamı olan insan, böyle bir insanın yerine geçemez.

Bir Eskimo'ya bir de Pigme'ye bakalım. Onları kültürlerinden soyutlamadan karşılaştıralım. Kendi toplumsal örgenlenmelerine bilgi geleneklerini olduğu kadar, inanç törelerini de elbette katacağız.

Duyumsal algılarındaki ve bildiklerini uygulamalarındaki somut farklara rağmen özde farklı olmadıkları hemen görülür. Bu, genel olguların benzerliğinden ibaret değildir, türdeşlik vardır. Bunun böyle olduğunu Eskimo bireyleri ile Pigme bireylerinin çoğulda tek olmaları *gerçeği* dayanağında anlarız. Çoğul, her birisi

için, koşullara bağlı ilişkilerin toplamı olsaydı, aralarında bağ kurulamazdı.

IV

Feuerbach 'gerçek insan'ın üretim ilişkilerini gözardı etmedi ama yabancılaşmayı emek-sermaye ilişkisine de indirgemedi; çünkü böyle bir tutum, Marx'ın yaptığı gibi, dini 'kitlelerin afyonu' olarak açıklamaya götürürdü. Oysa dinin aslı, afyonlayanla afyonlanan arasında bir ilişki değildir. Böyle olsaydı, sınıfların bulunmadığı ilksel toplumlarda totemler de olmazdı. İnançlar tarihinde insan kurban etme töresine sık rastlıyoruz. Aztekler'de hem tutsaklar hem de toplumdan seçilmiş, kimi gönüllü gençler; Kartacalılar'da soylu ailelerin çocukları tanrılara kurban edilirdi. Bu töreler çoğumuza ne kadar akıldışı görünürse, onları 'mistifikasyonlar' olarak tanımlamak da, rasyonelleştirmek adına o kadar akıldışıdır. Örneği, günümüzde bir antropoloğun, Aztek töresini, toplumun genelinin protein ihtiyacını karşılamak için bazı bireylerinin feda edilerek kanlarının içilmesi (elbette proteinin ne olduğunu bilmeden) olarak akılsal-nedensel açıklaması, gerçekten akılsal mıdır?

Feuerbach ne yaptığını şöyle özetliyor:

"Yazılarımdaki farklara rağmen, tam anlamıyla hepsinin yalnızca bir amacı, bir istemi, bir düşüncesi, bir konusu vardır. Bu konu daima din ve teoloji ve onlarla bağıntılı olan ne ise odur." [1]

Feuerbach'ın 'kontemplatif' olmasına gelince, bu niteleme Marx ve Engels'in eleştirilerinde geçer ve Lenin *Felsefe Defterleri*'nde tekrarlar. Kontemplatif terimini 'toplubakışçı' ile karşılayabiliriz. Bu ve 'meditatif' (tefekkürcü) terimi hiç de küçümsenecek tutumları dile getirmezler. Bu tutumlar, hesabı verilemeyecek genellemelere de varabilir, bir sürecin bütünlüğünü kavrayışa da. Latinceden gelen bu kavramlar Grekçe *theoria*'ya (kapsayıcı bakış) pek yakındır. Doğabiliminde de kontemplasyon işlevseldir. Einstein daha da ileri giderek hayalgücünü bilgi birikiminden önemli saymıştı, çünkü bilgi birikimi yaratıcılığa kendi başına yol açmaz. Relativite teorisi hayalgücünün eseridir. Feuerbach'ın kontemplasyonu bütünlüğü kavrayıcıdır.

1844 Elyazmaları'ndan ve Engels ile birlikte kaleme aldığı *Alman İdeolojisi*'nden (ve Tezler'den) sonra Marx ne birincisindeki 'insan doğası' na ne de sonrakilerdeki 'insanın özü' ne el attı; politik ekonomiye girdi. Elyazmalarındaki 'insanlaştırılmış doğa' kavramı, insanın üretken doğası, kendi ürününden etki alarak kendini yeniden üretme anlamındadır. 'Gelişen öz' terimini kullanmamakla beraber insana bakışı bunu içerir. Sonraki yazılarında konuya girmiyor. Kendisinin, felsefi eleştirinin tamamlandığı yerde siyasal eleştirinin başlayacağı düşüncesine uygun olarak felsefeyi bırakıyor.

Kapital'in bir yerinde, o da dipnotta, insan doğasına yeniden değinir. 'Yararlılık ilkesi'ni (birey için) genel bir insan kavramı oluşturmada hareket noktası seçen Jeremy Bentham'ı acı bir dille eleştirerek bu ilkenin hayvan hayatında bile geçersiz olduğunu söyler.

"Eğer insan, örneğin, bir köpeğe neyin yararlı olduğunu bilmek isterse, kö-

pek-doğasını temellendirmelidir. Bu doğanın kendisi yararlılık ilkesinden oluşturulamaz. İnsanlara uygulanınca: insanın bütün edimi, hareketi, ilişkileri vbg. yararlılık ilkesine göre yargılanmak istenirse, önce genel olarak insani doğa ele alınır ve sonra her devirde tarihsel değişikliğe uğrayan insan doğası sözkonusu olur." (*Das Kapital, c.1, MEW,* Dietz Verlag, Berlin 1969, s. 637)

İnsana, *Elyazmaları* doğrultusundaki bu bakış tarzı *Alman İdeolojisi*'nde, *Tezler*'de ve *Katkı*'da kaybolmaktadır.

V

6. Tez 1960'lı yılların başından 1980'li yılların ortalarına kadar felsefe çevrelerinde, özellikle Batı Avrupa'da yoğun tartışma konusu oldu. Bu tezin, 'ortodoks Marxist tarihsel determinizm'in çekirdeği olduğu iddiasına karşı gerek gene Batı'dan gerek İsrail'li Marx araştırmacılarından (özellikle Shlomo Avineri) cevaplar geldi. Sovyet filozoflar tezin bütün Marxist hareketin candamarı olduğunu savundular. Bunların içinde Oiserman başta gelir; birçok makale ve kitabında soruna ışık tutmaya çalışmıştır. Ama temelden bir incelemeye, diğerleri gibi, o da girememiştir; çünkü bu bütün sistemin eleştirisi olurdu.[2] Batı'da ise Norman Geras'ın kitabı,[3] 6. Teze odaklanan son çalışmadır. Geras, Marx'ın insan doğasını reddettiğinin efsaneleştiğini, bunun yanlış olduğunu ileri sürüyor. Sorun salt teorik kalsaydı (Marx'ın da istemediği bu), siyasal sonuçları olmazdı. Oysa sonuçları vahimdir.

6. Tez, 11. Tez ile karşılaştırılamayacak önemdedir. Birincisi bir saptama, ikincisi bir esinlenmedir. Marx, '*ad* Feuerbach'ı baskıya vermek niyetinde olsaydı ve bir süre sonra gözden geçirmiş olsaydı, 11. Tez'i ya düzeltir ya da karalardı. Bütün filozofları sadece yorumculukla suçlayamayacağı diğer yazılarından bellidir. Bir Dühring'e, bir Stirner'e öfke yüzünden felsefe tarihine yönelik suçlayıcı bir genelleme yapılamaz. Filozoflar dünyayı hep değiştirmişlerdir ve siyasal iktidarlarca çoğu kovuşturulmuştur. Böyle olmasaydı, Sokrates bir geveze sayılır ve öldürülmezdi. Hıristiyanlık öğretisinde Augustinus'un günümüze dek kalan parmak izi olmazdı. Farabi'nin cenaze namazını halife ve halkla beraber ulema da kılardı, çünkü zararsız bir yorumcu için bunu yapmanın sakıncası olmazdı. Bruno yakılmazdı. Campanella hapiste çürümezdi ve niceleri. Felsefenin ancak kenarında dolaşıp içinde ideolojik sakız arayanların kapmak için üzerine atlayacakları bir hezeyan cümlesidir 11. Tez.

6. Tez ister ortodoks ister non-ortodoks Marxizm'e malolsun, bir insan görüşü olarak özgürlüğü kısıtlayıcıdır. Teoride kalsaydı, aynı dönemde sahneye çıkan ve 1930'lara kadar dolaşan '*milieu* sosyolojisi' nin felsefi kaynaklarından birisi olarak kalırdı. Öyle olmadı. Devrimci dünya sosyalist hareketinin insana bakışını birçok yerde, ağırlıkla Avrupa'da ve Rusya'da etkiledi. Yüzelli yılın devrim tarihi, benimsenen insan anlayışı bakımından incelenirse, 6. Tez merkeze yerleşir.

Stalinizm, *ensemble*'ın en vahim ama en mantıki sonucudur. Bu sonuç mazeret kabul etmez. Küba ve Vietnam olumsuz etkiyi almadı. Çin Devriminde de yanından geçildi. Bu ülkelerde halklar kendi devrimci geleneklerini işlediler, Marxizm sadece bir zarftı.

'Sosyalist sistem' denilen yapının çökeceği onun kısa tarihinde şimdi görüle-

bilir, ama o tarih henüz canlıyken görülmesi zordu. Sayısız örneklerden en çarpıcı olanı şu:

" Bugüne kadar sadece SSCB'nde gerçekleştirilen sosyalist sistemde, üretim ilişkilerinin temeli, üretim araçlarının toplumsal mülkiyetidir. Artık sömüren ve sömürülenler yoktur. Üretilen mallar, harcanılan emeğe ve 'çalışmayan aç kalır' ilkesine göre dağıtılır."[4]

Her bireyin içindeki soyutluk gitti, parti geldi, *ensemble*'ı temsil etti, partiyi merkez komitesi temsil etti, merkez komitesini genel sekreter temsil etti, hepsi özdeşleşti.

Cemaatle özdeşleşmeyen kim ise, 'parti çizgisi'nden sapmış sayılır. Çizgiden sapan işsiz kalır. İşsiz kalan aç kalır. İnsanların aç bırakılmasıyla komünist ilke işte böyle buluştu. Vahşi kapitalizmin 'aç bırakmak' ilkesi sosyalist sistemin ilkesi oldu ve daha onyıllar böyle.

'Birimiz hepimiz için, hepimiz birimiz için' aşmacasının kanatları altında yeni tür rahipler vaazlarını verdiler.

Halkların adalet duygusu insanlığın yolunu tıkayan bu aşmacayı da aşar, 'birleşik insanlık' her bireyin içinde yol alır.

DİPNOTLAR:

1. Säemtliche Werke (10 cilt; Leipzig, 1846 ff.); *Gesamtausgabe*, Bolin und Jodl eds.(10 cilt; Stuttgart, 1903 ff.), VIII,6. // İç: John Herman Randall, Jr., *The Career of Philosophy, c.2,* Columbia Uni. Press, New York and London, 1965, s.366.

2. T.I.Oizerman, *Die Entstehung der marxistischen Philosophie* (Almancaya çev. Erich Salewski), Dietz Verlag, Berlin 1965, s. 356-367; 6.Tez için s.364-5.

T.I. Oiserman, *Der 'junge' Marx im ideologischen Kampf der Gegenwart*, Akademie-Verlag, Berlin 1976, s.75-95.

T.İ. Oiserman, "İnsan, Özellikle İnsan", çev. Sevil Kutlar, Felsefe Dergisi 89/2, s.95-108.

Bu konuda en iyi çalışma Budapeşte Okulundan György Markus'un *Anthropologie und Marxismus* kitabıdır, VSA-Verlag, Hamburg 1981, özellikle s. 85 ve sonrası.

3. Norman Geras, *Marx And Human Nature:Refutation Of A Legend*, Verso Editions, London 1983, *passim*.

4. Sovyetler Birliği Komünist Partisi (Bolşevik) Tarihi, ilk basım 1939 Rusça. Aydınlık yayınları 1975, s.160.

Meksika'da eleştirel teori modernite metalarında farklılıklar

Stefan Gandler

Günümüz felsefi ve sosyal aktivitelerinin büyük bölümü, sadece askeri, ekonomik ve politik güç merkezlerinin çevresinde gelişen düşüncelerin, evrensel olarak önemli olduğu fikrine dayanıyor. Mesela Latin Amerika üzerine yapılan pek çok araştırmada, bu ülkeler ve halkları, vatandaşlar olarak değil de, bilimsel uslamlamaların nesneleri olarak algılanmaktadır. Bu "felsefi" Eurocentrisimin üstesinden gelmek için, Bolívar Echeverría'nın[1] – kendisi, 1. dünya olarak bahsedilen bölgeden geliyor- çalışmalarını inceledim. Echeverría, halen Universidad Nacional Autónoma de México'da (UNAM) felsefe profesörü olarak görev yapmaktadır ve günümüzde kapitalist modernitenin maddeleştirdiği farklı formları anlamamızda önemli katkıları olan *cultural mestizaje* ve *barok ethos* kavramlarını şekillendirmiştir.

Cultural mestizaje [mestizaje cultural][2] bir taraftan İspanyol ve Avrupa gelenekleri arasında ilişki süreçlerini belirtirken, diğer taraftan özellikle Meksika'da bulunan bir yöntem olan pre-Hispanic geleneklere (Hispanik-İspanyol'ların antik ismi) gönderme yapmaktadır. Daha önceki dönemlerde sömürgeleştirilmiş ülkelerin deneyimleri açısından, bu evrimleşme o kadar da doğal değildir. Örneğin Birleşik Devletler'de, cultural mestizaje bugüne kadar, gerçekten de farklı kültürlerin birarada var olması sonucu oluşmamıştır. Birleşik Devletler toplumunda, günümüze kadar süregelen ve insanların deri rengiyle özdeşleşmiş, derin bir bölünme görülür. Bununla birlikte, US karşımızda en modern ülkelerden biri olarak boy gösterirken, Meksika gibi ülkeler azgelişmiş ya da gelişmekte olan ülkeler olarak tanımlanır – bu öncelikle endüstriyel evrime gönderme yapan bir terim olmasına rağmen çoğunlukla sosyal hayat ve gündelik yaşam kültürüyle ilişkili her şey için

1 Bkn. Stefan Gandler, Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko. Hamburg, Berlin: Argument-Verlag, 1999. sf. 459. Bu Kitap, Bolívar Echeverría ve Adolfo Sánchez Vázquez'un çalışmalarının genel bir tartışmasını içeriyor.

2 "Mestizaje" kelimesini, dengi olan İngilizce bir kelime bulma zorluğundan dolayı, çevirmeden İspanyolca kullandım.

de kullanılır.

Echeverría içinse, bunun tam tersi olarak, toplumun modernliği, öncelikle o toplumun kendisini diğer sosyal varlıklara açma becerisine ve pre-modern toplumlarda, kendi yanlış kültürel saflıklarını korumak üzere, kurulmuş bariyerleri – en azından kısmen- kırmalarıyla ifade edilebilir. Bu durumda, Meksika ve Latin Amerika'nın diğer bölümlerinde olduğu gibi, gündelik kültürleri cultural mestizaje'e dayanan toplumlar oldukça modern bir görüşe sahip durumdalar. Diğer bir taraftan, -örneğin ırkçı eğilimlerden dolayı- mestizaje'ı reddeden yada onu (baskıcı göç yasalarından dolayı) sistematik olarak zorlaştıran US ve Avrupa devletlerini pek çoğu, pre-modern bir karaktere sahiptir.[3]

DÖRT TARİHSEL EHHE[4]

Echeverría, cultural mestizaje'nin temellerini incelemek üzere tarihsel ethos kavramını geliştirir. Bu kavram, kapitalist toplumlarda, üretimin kullanım değerinin (use-value), değerin (value) altında sınıflandırılmasıyla başlar. Her bir malın kullanım değeri kendi etkin olduğu alanda, insan ihtiyaçlarının tatminini içerirken, ekonomik kategoride değer insan gücüne dayanır, bu da belirli bir malı üretmek için gereken ortalama zamanla ölçülür. Tüm dünyada var olan kapitalist üretim şeklinde, her şey değer ve karın maksimuma çıkarılması için yapılır. Bu yüzden, gerçekte insan hayatını geliştiren ürünler değerini kaybeder ve giderek yok olur. Bu kendi kendini yok etme – örneğin ekolojik hayat temelleri –bir çeşit insanlık haline gelebilir. Bu zeminde, Echeverría için kullanım değerlerinin, baskın üretim değerlerinden ayrılması oldukça gerekli hale gelir. Bununla birlikte, bu serbestlik tek bir 'mesih vari bir hareket' ile sağlanamaz. Kullanım değerleri ve değer oldukça sıkı bir şekilde birlikte işlenmektedir, öyleki bu özgürlüğü sadece düşünmek bile, neredeyse çözümsüz bir görevdir.

Marx'a körü bir inançla bağlanmayan kuşağı da içeren bu ikilemde, Echeverría varolan kapitalist ilişkilerin eleştirisinden başlayarak, Marx'ın ötesinde, üretim alanının ilerisine gitmeye çalışır.[5] Gündelik hayat işleyişinin kabulü ve somut davranış şekilleri, sosyal enstitü ve aslında hiçbir tolerans gösterilemeyecek ilişkileri dayanılabilir kılan diğer pek çok şeyin analizi için çabalar. Bu tip gündelik hayat formları arasındaki bütünlük, bölgelere ve zamana göre farklılıklar gösterir, bu durum Echeverría tarafından "tarihsel ethos" (historical ethos) olarak isimlendirilir. Bu oldukça geniş bir kavramdır. Kavramın içerdikleri arasında, alışılmış besin formları, iş ve iletişimin organizasyonu, drektifler: tüm üretim ve kullanım değerlerinin tüketim ve önemini içeren: yapısal sosyal davranışlar, "*Tarihsel ethos* olarak isimlendirilebilir ve insan yaşamında yapısal bir ilke olarak kabul edilir. Bu yaşanılamazı yaşanabilir yapmaya çalışan bir davranıştır. (Echeverría, 1995, 18)

3 Echeverría'yı incelerken, günümüzde - solun bir bölümünde de hakim olan- Eurocentrism'in, kültürel ırkçılığın devam eden varlığı için gerekli bir önkoşul olduğu söylenebilir.

4 Bolívar Echeverría kullandığı terim, Yunanca 'ethos'un (ruh) çoğulunu hatırlatıyor, 'ethe' terimi 'ethos'un çoğulu.

5 Bu yeni değildir- mesela Georg Lukács bir devri anlatan, *Tarih ve Sınıf Bilinci (History and class consciousness)* adlı eserinde, ideoloji sorununa ve bununla birlikte neden sorusuna büyük ömen vermiştir, objektif olarak verilen durumlara rağmen, nesneler "tarih öncesi"nden dışarı adım atmazlar (Marx).

Bolívar Echeverría, "tarihsel ethe"yi dörde ayırır. Bu ethosların her biri, gündelik hayatta üretimin kapitalist tutarsızlıklarıyla birlikte yaşamak için, farklı tavırları "kapitalist modernite ethesi" olarak niteler. Echeverría bunları realistik, romantik, klasik ve barok ethoslar olarak adlandırır.

Bu dört form bir taraftan, değer mantığı ile kullanım değeri mantığı arasındaki çelişkilerin *onay* ya da *reddinin* muhtemel kombinasyonlarının sonucuyken, diğer taraftan değer ve/veya kullanım değerine *verilen önemdir*: Realistik ethos çelişkileri reddederken, değere daha fazla önem verir. Romantik ethos da bu çelişkiyi reddeder fakat kullanım değerine eğilim gösterir. Klasik ethos çelişkilerin varlığını kabul eder ve değer mantığını ileri sürer, barok ethos da bu çelişkileri tanırken, kullanım değerinin dinamiğini korumaya çalışır.[6]

'Merkez'deki ülkelerin baskınlığından dolayı, dünya çapında hakim olan ethos realistik ethosdur. Bu, kesinliğin ve netliğin ethosudur. Realistik ethos, değer ve kullanım değeri arasında varolan sosyal ilişkilerde, başa çıkılamayacak çelişkileri reddeder, değer üretimine karşı artan aşırı düşkünlük ile kullanım değerinin otomatik olarak geliştiğini ve korunduğunu savunur. Dünyanın çeşitli bölgelerinde, farklı tarihsel önkoşullar yüzünden, realistik ethosun farklı formları diğer ethoslarla birlikte varlığını korur.

Echeverría'ya göre Latin Amerika ve Meksika'nın bazı bölgelerinde, kendisinden daha baskın olan realistik ethos ile birlikte barok ethos da görülür. Barok ethos, paradoksal biçimde düzeni ve isyanı içinde barındırır. Kapitalist üretimde bu tarz bir durum, kapitalist eğilimin kullanım değerini ve bununla birlikte insan faktörünü yıkmak için kabul edilir. Fakat bunun yanısıra, varolan sosyal düzen içersinde korunabileceği korunabileceği gibi romantik inançları da paylaşır. Echeverría için bu ethos, "mal dolaşımı kanununu (...) kabul eden bir stratejidir, ama aynı zamanda bu ethos, kanunlarla çatışır ve onları ihlal oyununa girer"(Echeverría, 1998a, 26-27). Bu ethos, sosyal ilişkilere açıkça başkaldırmadığı için muhafazakârdır, dahası bir zamanlar geleneksel yaşam tarzının bir parçası olarak varlığını koruyan mutluluk olanaklarının tümüyle yok edilmesine de karşıdır. Aynı zamanda uyumsuzdur da, çünkü çoğunluğun hayat kalitesini kara kurban eden kapital mantığına tam olarak bağımlı değildir. Bu yüzden barok ethosun kendisi çelişkilerden biridir. Yaşaması imkânsız olanı yaşar ve bunu yaşanılamazlığını inkâr ederek değil de, bunu kabulünden başlayarak yapar. Barok ethos, mutluluğun imkânsızlığıyla oynayarak, onu gizli kapaklı, eşzamanlı bölümlerde gerçeklemeye çalışır.

Realistik ethos netliğe dayanır. Realistik ethos, üretimin kullanım değeri ve değerinin arasındaki en temel çelişkiyi reddederek, Aydınlanmanın en üst idealini gerçekleştirememiştir: kendi öznel yapısı için diğerlerini *conditio sine qua non* olarak kabullenmek. Diğer taraftan, -ciddi bir bakış açısından- barok ethos, ismini birleştirilemez ve karıştırılamaz olan nesneleri birleştirme ve karıştırma özelliğine sahip barok sanattan almıştır. Bu kaotik bir karışımdır ve saptanmış olan (estetik) kuralları zedeler, fakat bununla birlikte; *Nueva España*'da yerli sanatın estetik

---

7 Bu bağlamda ve geleceğin vaatlerine karşı güvensizlik durumunda –en radikal sağ görüşlerin oldukça sık olarak, burjuva politikacı ve propogandacılarına ölümcül derecede benzediği durumda – Benjamin, Echeverría ve Zapatista'ların düşünceleri arasında şaşırtıcı bir yakınlık vardır. Bkz: Gandler, ed. cit. pp. 215-217.

değerlerini içeren tek sanat formudur. Parçalar birbirlerini "anlamaz", ama birbirlerinin "karşılıklı yaşamalarına izin verirler". Birbirlerini Hegel'in bahsettiği anlamda tanımazlar, yine de birbirlerini agresifçe ortadan kaldırıp, dışarıda bırakmazlar. Birbirlerini görmezden ve duymazdan gelirler, bu davranışla birlikte diğerinin yaşama hakkına dokunmazlar. Bu sadece barok ethosun tutarsız davranışıdır, ne anlama geldiği belirsiz söylemi ve *hayır* kelimesinin neredeyse var olmaması, diğeri tarafından onaylanmak ya da onun kendisine adapte olmasını beklemeden, barok ethosun insanlar arasındaki farklılıklara tolerans göstermesini sağlar.

US VE MEKSİKA'DAKİ MODERNİTE

Bir tarafta realistik ethos'un seçkin üstünlüğü, diğer taraftan barok ethos ile birlikte var oluş farklılıklarının sonuçları, ABD ve Meksika arasındaki mukayese ile net olarak görülebilir. Yüzyıl bile sonra ABD'de yaşayan ilk kölelerin torunları ile Meksika'daki ilk sömürgecilerin torunları arasında biyolojik ve kültürel üreme anlamında bir ilişki yoktur. Çünkü bu toplumun her ikisi içinde, birbirlerini karşılıklı olarak kabul etmeleri imkânsızdır, bununla birlikte çift oluşturmak anlamında da yüksek bir *cultural* mestizaje vardır. Bu mestizaje, illaki diğerinin idealist ve aydınlanma felsefesi olarak onaylanması değildir. Bununla birlikte, bu mestizaje, pek çok durumda realistik ethos ile ulaşılamayacak bazı şeyler oluşturur: tüm imkânsızlığına rağmen, var olan sosyal düzenin zorlamasıyla bir arada yaşarlar. Realistik ethos sömürge döneminde oluşturulan ekonomik sınırlamaları ve yanlış ırksal farklılıkları özel olarak yeniden doğurabilirken, barok ethos için bununla oynamak mümkündür. Barok ethos, yeniden üretimin kapitalist ilişkilerini ve sömürgeci temellerini sorgulamadan, -aynı zamanda diğerleri ile birlikte- mutlu bir hayat yaşamaya çalışır.

Tabiki barok ethos da ırkçı bastırma metotlarına sahiptir – sonuç olarak oda, diğer üçü gibi, kapitalist modernite ethelerinden biridir. Bununla birlikte barok ethos, paradoksal bir durumu oldukça kolaylaştırır: Meksika'daki yerli halk (Indigenas), ırkçı bir tutumla bastırıldığında, bununla eş zamanlı olarak, nüfusun büyük bölümünün gündelik yaşamında kendiliğinden bazı davranışlar gelişti, mesela yemeklerdeki yerli öğelerin yaşananlardan etkilenmesi gibi. Aynı zamanda, resmi devlet ögretisi, ulusal kültürde Hispanik öncesi mirasın önemini vurgulamaya başlar.

Bunun bir ideoloji olduğu göz önüne alındığında, barok ethos sosyal gerçekliğin bir bölümünü yakalar. Bu durumda, US-Amerikan toplumu için köleliğin önemi ele alındığında, ulusal tarihin benzer göstergesinin sebep olduğu skandalı bir düşünün. Meksika'daki yönetici sınıfın ABD'deki kadar soluk olmaması da, aynı şekilde bununla ilişkilidir. Meksika'daki ırk ayırımının derecesi, realistik ethos'un tartışılmaz bir şekilde baskın olduğu her hangi bir şehirdeki ya da bölgedeki ayırımdan daha düşüktür. Barok ethos, ırkçılığıda içeren bu tür çelişkileri reddeder, bu yüzden de bu sorunları çözümleyemez. Onun yerine bu tutarsızlıklar sürekli olarak yeniden yapılanır, bu eş biçiminin oluşumu ve yönetici sınıfta Anglo-Sakson-Protestan geleneğinin güçlü hakimiyetinde de kolayca görülebilir. Tabiiki bu, Meksika toplumunun ırkçılığını hafifletmez, fakat realistik ethos ile insan haklarının parlak kimliğinin, bugünkü gündelik hayat ideolojisinde ve hakim olan sosyal

teorilerde var olan şekliyle oldukça etnosentrik ve hatta son raddede ırkçı olduğunu gösterir.

GEÇMİŞE KAPLAN ATLAYIŞI

Kendisinin dogmatik bir Marxist olmadığını belirten Echeverría'nın, kendi tarihsel ethe kavramını sadece kronolojik ve coğrafi kategorilerde açıklamaya başladığında, sosyal bir sorunu yok etip etmediği tabiiki sorgulanabilir. Diğer bir taraftan Echeverría'nın yaklaşımı, Euro-ya da etnosentrizme karşı bir hareket olarak anlaşılabilir. Bu, kötüce perdelenmiş Euro ya da etnosentrizm, genel insan normlarına, Avrupa ve US-Amerikan sosyal-kuramsal ya da felsefi yansımalarda yükselen, sosyal bir gerçekliktir. Bununla birlikte "kapitalizim", Echeverría'nın ekonomik temellerinden çok daha fazlasını içerir. Kişinin onu anlaması ve değiştirmesi için sosyal grup bilgisine ihtiyacı vardır. Her ne kadar Marx'ın arkasına düşüp, bazı açılardan Marxizm'e dogmatik olmayan bir yaklaşım olarak görülüyorsa da, Echeverría'nın teorisinin bu amaca kesinlikle yardımı olabilir.

Diğer bir taraftan Echeverría'nın sosyal felsefesi, uzunca bir süre Meksika ve Latin Amerika'nın solundaki tartışma konteksti içersinde yer aldı; bu ülkelerin toplulukları kendi sosyal özgürlükleri için direkt savaşmalı mı yoksa Avrupa ve ABD'den ilk ekonomik ve politik "standartları" almalılar mı? 60'lar ve 70'lerde bu konu, özellikle sosyalist devrimin ön koşulu olan, burjuva devrimiyle ilgili olarak tartışıldı. 1989'dan sonra tartışmalar Latin Amerika'nın "modernleşme" ve "demokratikleşme" formülasyonu altında, sosyal sorunun gerekli ön koşulu olarak yeniden yükseldi. Bu anlaşmazlıkta Echeverría her zaman, o güne kadar hakim olan ilerlemeye şematik bir inanç olarak eleştirildi, buna göre azgelişmiş ve üçüncü dünya'ın parçası olarak kabul edilen ülkelerin, birinci dünya ülkelerinin belirledikleri yönü takip etmekten başka şansları yoktu. Echeverría devamlılık gösteren bu bütünü yok etmeyi amaçlar. Meksika'da "modernleşme" sonrası sosyal sorunu, diye bir şeyi ortaya koymak istemez çünkü o hali hazırda var olan topluluğu zaten modern olarak kabul eder, ve toplumun en önemli sorunlarını şu anda var olan devlet durumu temelinde çözmeye hazırdır.

Echeverría, geleneksel sosyal formların serbest toplumlara bizim modern olarak algıladığız formlardan daha yakın durduğuna inanır. Onun, aptalca kabul edilen, realistik ethosun barok ethosun kollarına atladığı, küçük düşürücü eleştirisi, geçmişe geri dönme arzusundan ya da talep edilen muhafazakâr ve kusursuz daireler gibi, zamanla "Amerikanlaştırma'ya karşı onurlandırılmış formlara sıkıca bağlanmak" düşüncesinden gelmez. Bolivar Echeverría'nın yaklaşımı daha çok, Walter Benjamin'in devrimci *tiger jump into the past – geçmi°e atlayan kaplan* dü°üncesine benzer. Bu kaplan atlayışı basitçe geçmişi geri getirme isteği değildir, geçmişin kayıpları ve kaçan şansları iyileştirerek, gerçekten farklı *ba°ka* bir topluluk yaratmanın mümkün olduğu çok daha güçlü dialektik bir düşünceye dayanır.[7]

Bolívar Echeverría Kısa Biografisi

(1995) Las ilusiones de la Modernidad, México D.F.: UNAM and El Equilibrista
(1998a) La modernidad de lo barroco. México, D.F.: Era

(1998b) La contradicción en «El Capital" de Marx. México, D.F.: Itaca
(1998c) Valor de uso y utopía. México, D.F.: Siglo XXI
(2001) Definición de la cultura, México, D.F.: UNAM and Itaca

Çeviri: Asuman Kırlangıç

Aydınlanma nedir? Ya da eleştirel akıl nasıl gelişir?

Onur Bilge Kula

Türkiye'de çok uzun bir süreden beri, özellikle ve çok yerinde olarak laiklik bağlamında, tarihsel düşünsel bir ilerleme ve her türlü erginsizlikten ve bağımlılıklardan kurtulma anlamında 'Aydınlanmanın' tartışıldığı söylenmektedir. Bir başka ve uyarıcı bir anlatımla, Aydınlanmanın bireylerin her türlü bağımlılık ve erginsizlikten kurtulma ve özerkleşme süreci olduğu bilincinin, tartışmayı bütünüyle yönlendirip yönlendiremediğine bakılmaksızın, böyle bir düşünsel tartışma yürütüldüğü sanılmaktadır.

03 Kasım 2002 millet vekili genel seçimlerinden sonra ortaya çıkan yeni toplumsal-siyasal durum, bir başka deyişle halk istencinin gerçekleşimi, şimdiye değin izlenen tartışma içeriği ve yönteminin bireylerin özerkleşme düzeyinin ve "laik-demokratik" toplum düzeninin düşünsel temellerine ilişkin tartışmanın eleştirel bir değerlendirimini özendirmektedir.

'Aydınlanmaya' ilişkin tartışmanın verimlileşmesine ve Aydınlanma felsefesinin başlıca kuramlaştırıcılarından Kant'ın betimlediği çerçevede 'akılcı', diyesi, konuya ilişkin akıl birikiminin 'amaçlı ve denetimli' kullanımına katkı yapabilmek amacıyla, 'Aydınlanma Nedir?' adlı irdelemeyi Türkçeleştirdim. Özgün metni bozmamaya özen gösterdim; ancak, anlamayı kolaylaştırmak için küçük eklemeler yaptım. Yazıya kattığım yorumları italik olarak yazdım. Yazıda önemli bulduğum bazı bölümleri kalın yazarak, görselleştirmeyi erekledim. Kant, 'Aydınlanma Nedir' (1783) adlı programatik yazısına şöyle başlar.

Aydınlanma, insanın kendisinin neden olduğu erginsizlikten çıkışıdır. Erginsizlik, aklını bir başkasının yönetimi olmaksızın kullanma yetisizliğidir. Söz konusu erginsizliğin nedeninin, akıl noksanlığında değil de, kararlılık ve cesaret noksanlığında bulunması durumunda, insanın kendisinin yol açtığı

erginsizlik ortaya çıkar. **O halde aklını kullanma cesareti göster** istemi, Aydınlanmanın sloganıdır.

Korkaklık ve tembellik, doğanın yabancı yönlendirimden çoktan kurtardığı insanların büyük bir bölümünün, doğanın bu katkısına karşın, hala erginsiz durumda bulunmalarının nedenleridir. Yine korkaklık ve tembellik, **bazılarının insanlar üzerinde söz sahibi olmalarının** da nedenidir. Erginsiz olmak, çok rahattır.

Yukarıdaki bölüm, Aydınlanmayı engelleyen durumun, akıl yetisiyle donanmış insanın bu yetiyi özerk ve bağımsız olarak kullanamaması olduğunu göstermektedir. İnsanın söz konusu yetisizliği aşabilmesi için, korkaklığı ve tembelliği yenebilmesi gerekmektedir. Aklı özgürce kullanma yetisi kazanabilmekse, başkalarının yönlendirimi ve egemenliğinden kurtulmakla olanaklıdır. Bu duruma göre, Aydınlanmanın gerçekleşebilmesi için, tek tek bireylerin öz çabalarıyla kendi yol açtıkları erginsizlikten kurtulabilmeleri için, ilkin tembellik ve korkaklıktan kurtulmaları, daha sonra da siyasal-toplumsal bağımlılık ya da denetim altında tutulmamaları esastır. Tembellik ve korkaklık, önemli ölçüde bireyin özünden türediği için, bunların alt edilebilmesi için bireysel çaba zorunludur.

Dış düzenlemelerle yaratılan ve sürdürülen bağımlılık ve denetimin ortadan kalkması, tek tek bireylerin ortak etkinliklerini gerektirmekle birlikte, güçlülerin ve egemenlerin hakiki bir tutumla Aydınlanmayı istemeleri gerekir. Böyle bir isteğin gerçekte söz konusu olup olmadığının somut göstergesi, bireylere kendilerini aydınlatma olanağı verebilecek hukuksal düzenlemeleri yapmak ve bu düzenlemelerin ruhuna uygun davranmaktır. Kant'ın saptamalarında içkin olarak bulunan bu istemin gerçekleştiğine, diyesi, egemenlerin, aydınlanmak isteyenlere, uygun ortamın hazırlanmasına katkıda bulunduklarına tarihte rastlamak pek olanaklı değildir. Bireysel aklın özerk ve eleştirel gelişiminin gerçekleşmediği ortamlarda uzun süre yaşayan insanlar, zamanla erginsizlik durumunu içselleştirir ve davranış durumuna dönüştürebilir. Erginleşmenin bilincine varamayan bireyler için, erginsizlik durumu rahatlık vericidir. Kant, erginsizliğin niçin rahat olduğuna ilişkin saptamalarını şöyle sürdürür:

Benim için akıl işlevi gören kitap, vicdan görevi gören bir din adamı, tedavi yapan bir doktor vb. varsa, benim kendimi yormama pek gerek yoktur. Ödeyebiliyorsam, düşünmeme gerek yoktur; bir başkası bu pis işi benim için yapacaktır. İnsanların büyük bir bölümünün erginliğe doğru attığı adım, zor olması bir yana, çok **tehlikelidir** de. İnsanlar üzerinde denetim yapan **egemenler**, bunun gereğini yaparlar; **erginliğe doğru ilerlemeyi önlemeye çalışırlar**.

Egemenler, ev hayvanlarını ilkin aptallaştırır; sonra da özenle güderler ki, bu uysal yaratıklar kapatıldıkları yerden çıkma cesareti gösteremesinler. Bu güdücüler, uysallaştırdıkları kişiler kendi kendine yürümek istediğinde, başlarına gelebilecek olası tehlikeleri gündeme getirirler.

Kant'a göre, her insan giderek doğallaşan erginsizlikten özgücüyle kurtulamaz. Hatta insan, aklını kullanma denemesine izin verilmediği için, giderek yetisizleşir. Aklı özgürce kullanma girişimleri de, çoğu kez tarihte, hatta Türkiye'nin yakın dönem tarihinde de deneyimlendiği gibi, çoğunluğun erginsizlik durumunda bulunmasından yarar sağlayan egemenler ve güçlülerce tehlikeli olarak görülür. Tehlike olarak görülen bu tür kalkışmalar ya da girişimler özenle bastırılmaya çalışılır. Özde Aydınlanma istemeyen, ancak sözde istiyor izlenimi yaratanlar, hatta bu amaçla yapılan girişimleri bastıranlar, daha sonra Aydınlanmanın

gerçekleşmediğini görerek şaşkınlığa düşerler ya da en azından böyle bir izlenim uyandırırlar. Aydınlanabilmesi için halkın önünü açmak yerine, halkın Aydınlanma yetisinden yoksun olduğunu ileri sürerek, dayatmacı ve yönlendirimci yaklaşımlarını meşrulaştırmaya çalışırlar.

Yönetmelikler, kurallar gibi mekanik araçların ussal kullanımı, daha çok doğal yetilerin kötüye kullanımı, sürüp giden yetkinsizliğin bukağısıdır. Bu bukağıyı söküp atan kişi bile, daracık bir çukurdan atlamakta zorlanır; çünkü, bu tür serbest devinimlere alışık değildir. Bu nedenle, **çok az kişi özgücüyle düşününü işleyerek, erginsizlikten çıkabilir.**

Özgürlük verildiği takdirde, kamunun kendi kendini aydınlatması neredeyse kaçınılmaz gibidir. Böyle bir durumda kendi başına düşünebilenler, erginsizlik boyunduruğunu kaldırıp atar ve her **insanın değerinin** ve mesleğinin **ussal bir değerlendirme ile ortaya çıkabileceği** düşüncesi yaygınlaşır. **Eğer kendini aydınlatma yeteneğinden yoksun vasileri kışkırtırsa, kamuoyu/toplum, kendisini boyunduruk altına sokanları boyunduruk altına girmeye zorlar:** Böyle durumda toplum, kendi kendinden öç aldığı için, yarar ummak çok zararlıdır. Bu nedenle, bir toplum Aydınlanmaya yavaş ulaşır. **Bir devrimle belki kişisel despotizm, kazanç ve egemenlik düşkünü, baskıcı yapı ortadan kalkabilir; ama, düşünce tarzında hakiki bir düzeltim (reform) hiçbir zaman gerçekleşmez;** tersine düşünceden yoksun büyük yığınları birbirine bağlayan önyargılar oluşur.

Kant'ın olumlu bir insan anlayışına sahip olduğu yukarıdaki belirlemelerinde somutlaşmaktadır. Düşünür özgürlük verildiği takdirde, toplumun kaçınılmaz olarak ve kendiliğinden aydınlanabileceğini, insanın değerinin akılcı değerlendirimlerle ortaya çıkabileceğini varsayar. Bireylerin ve toplumun erginleşme/aydınlanma isteminin, egemenler ya da güçlülerce sürgit bastırılmasının büyük tepkilere ve öç almaya dönüşebilecek devrimlere yol açabileceği olasılığını göz ardı etmez. Öç alma gibi davranışların gerçek anlamda düşünsel yetkinleşimi zorlaştıracağını öne sürer. Bu nedenle, şöyle bir uyarı yapar: o zamana değin aydınlanmaları önlenenler, kendilerini önleyenler üzerinde erk ve egemenlik kurmaya ve öç almaya yönelmemelidir. Düşünürün kanısınca, aydınlanmaları önlenenlerin, erki ele geçirdikten sonra daha önceki baskıcıları boyunduruk altına almaları, düşünce yetisinde bir gelişmeye, ya da hakiki bir düzeltime yol açmaz, sadece erginleşmeyi zorlaştıran yeni ilişkilerin ve önyargıların doğmasına neden olur.

Aydınlanma için, özgürlükten başka bir şey gerekmez. Bu özgürlük, özgürlük olarak adlandırılanların en zararsızıdır. Bu, her alanda aklını açıkça kullanma özgürlüğüdür.

Aydınlanma için salt özgürlüğü, daha açık bir anlatımla, aklı açık, diyesi, kamuya açık kullanma özgürlüğünü öngören Kant, böyle bir özgürlüğü hem ahlaksal bakımdan gerekli, hem yararlı olarak nitelendirir. Bu bağlamda ortaya çıkan soru şudur: Aydınlanma için, salt özgürlük gerekli ve yeterliyse ve Aydınlanma insanın insanlaşması için zorunlu gerekliyse, güçlüler ve yönetenler söz konusu özgürlüğü gerektiği ölçüde sağlamaktan niçin kaçınırlar? Niçin insanlar tembellik ve korkaklığı yenerek, özgürce eleştirel akıllarını geliştirme istemini gerçekleştirmez(e)ler? Toplumların akılsal yetkinlik düzeyleri, bu iki sorunun yanıtıyla bağlantılıdır. Kant, Aydınlanmaya ilişkin düşüncelerine karşı gösterilebilecek olası tepkileri şöyle değerlendirir:

Her yandan **'yakınma!'** diye seslenenleri duyar gibiyim: Subay, **'yakınma, talim yap!'**; maliyeci, **'yakınma, öde!'**; din adamı **'yakınma, inan!'** diye seslenmektedir. Bütün bunlar özgürlüğü daraltır. **'Hangi sınırlama, Aydınlanma açısından engelleyici, hangisi geliştiricidir?'** *Kant, soruyu şöyle yanıtlar.* Özgür bir biçimde aklın açık kullanımı; evet, **aklın açık/genel kullanımı, insanlar arasında Aydınlanmayı oluşturur.** Aklın 'özel' kullanımı, sık sık çok daraltılmış olsa da, Aydınlanmanın ilerlemesini pek engelleyemez.

Kant, aklın kamuya açık kullanımından, örneğin, bir aydının/bilim adamının okuyucu topluluğu ya da bir başka topluluk önünde aklını kullanmasını anlar. Herhangi bir kişinin özerk bir tutumla düşüncelerini başkasıyla paylaşması da aklın kamuya açık kullanımının bir biçimidir. Kant'a göre, aklın özel kullanımı, örneğin, aklın söz konusu aydın ya da bilim adamınca kendi görev alanı ya da makamıyla sınırlı kullanımıdır. Bu duruma göre, aklın belli bir yükümlülük ya da görev alanıyla sınırlı olarak kullanımı, Aydınlanmaya olanak vermez. Aydınlanmanın en vazgeçilmez koşulu, eleştirel aklın kamusal alanda ve özgür bir biçimde kullanılması, başka bir anlatımla, toplumun ortak akıl yetisi ve birikiminin toplumsal-siyasal karar alma süreçlerini belirleyecek yaklaşımla kullanılmasıdır. Aklın bu kullanım biçiminin, hem tek tek bireylerce, hem de yönetim erkini elinde bulunduranlarca benimsenmesidir.

Kamu yararının söz konusu olduğu yerde yakınmak yerine, itaat etmek gerekir. Fakat, **kendisini kamunun hatta dünya yurttaşlar toplumunun bir üyesi sayan, yazılarıyla kamuoyuna yönelen bir aydın/bilim adamı, yakınabilir,diyesi, eleştiri yapabilir ve bu yakınmadan kamu yararı olumsuz etkilenmez.** *Kant, itaat ile seçenek görüş belirtme arasındaki ilişkiyi subay örneğinde şöyle açıklar:* Bu bağlamda bir subayın üstünün kendisine verdiği buyruğun amaca uygunluğu ve yararlılığı üzerine akıl yürütmesi bozucudur; o subay itaat etmelidir. Fakat aydın, bilgili bir kişi nitemiyle aynı subayın askerlik hizmeti üzerine görüş belirtmesi ve bunu kendi kamuoyunun bilgisine sunması yasaklanamaz.

Yine bir yurttaş, kendisine yüklenen vergileri ödememezlik yapamaz; koşullara uymadığında cezalandırılır. Fakat aynı yurttaş bir aydın/bir bigili kişi olarak söz konusu yükümlülüklerin yersizliğine ve adaletsizliğine ilişkin görüşlerini kamuoyuna açıklayabilir.

Aynı şekilde bir din adamı da öğrencilerine ve cemaatine dininin (Kant, dininin yerine kilisesinin anlatımını kullanır;OBK) anlayışına uygun olarak hizmet verir; çünkü, bu iş için göreve getirilmiştir. Fakat aydın, bilgili bir kimse nitemiyle aynı din adamı, kilise ve din işlerindeki **hatalı yönlere ilişkin düşüncelerini kamuoyuna bildirmek konusunda tümüyle özgürdür ve yetkilidir.** Burada vicdanı rencide eden bir şey yoktur; çünkü, makamın bir sonucu ve kilisenin, diyesi, temsil ettiği dinin bir görevlisi olarak öğrettikleri şeyleri keyfine göre değil, kurallara ve başkasının adına yapmakla yükümlüdür. O din adamı, 'kilisemiz şunu şunu öğretmektedir ve şu gerekçeleri kullanmaktadır' diyecektir. O tümüyle altına imza atmayacağı yönetmeliklerden cemaat için bütün edimsel yararı çıkaracaktır; çünkü, bu kuralların hiçbir biçimde hakikati içinde barındırmadığı, hele iç din ile çelişen şeylerin bulunmayacağı söylenemez. **Eğer bir din adamı iç din ile çelişen şeylerin bulunduğuna inanırsa, görevini vicdanıyla bağdaştırarak sürdüremez, bırakmalıdır.** Kilise tarafından görevlendirilen bir din öğreticisinin cemaati önünde aklını kullanması, sadece bir özel kullanımdır; çünkü, **aklın söz**

konusu kullanımı, topluluk önünde gerçekleşse de, kurum içi kullanımdır; bu nedenle keşiş nitemiyle o kişi özgür değildir; başkalarınca kendisine verilen bir görevi yerine getirmektedir. Yazılarıyla kamuoyuna, dünyaya konuşan din adamı aydın/bilgili bir kimse nitemiyle aklın genel (kamuya açık) kullanımı anlamında aklını kullanmada ve kendi adına konuşmada sınırsız özgürlükten yararlanır; çünkü, dinsel konularda halkı temsil edenlerin vesayet altında bulunmaları, diyesi, erginsiz olmaları bir saçmalıktır ve saçmalıkların süreklileştirilmesini erekler.

Görülebileceği üzere, Kant, herhangi bir kamu görevlisinin görev alanı kapsamında aklını kullanmasını, eleştirel aklı ortaya koymasını Aydınlanma için yeterli saymaz. Söz konusu kamu görevlisi eleştirel kalını kamuoyuna açık olarak kullandığı, bir başka anlatımla eleştirel değerlendirmesini kamuoyuyla paylaştığı takdirde, Aydınlanmaya katkı yapmış olur Aklın sınırsız bir özgürlük içinde kullanılması, özellikle aydın olarak nitelendirilen bilimciler için zorunlu gerekli görülmektedir. Bu çerçevede Türkiye ile ilgili bir anımsatma yapılabilir. Aydınlanma için, öncelikli görevler yüklenilen ya da beklenilen Türkiye üniversitelerinin ya da bilimcilerinin özgürlüklerinin düzeyi nedir? Bilimcilerin özgürlük bilinci ve isteminin düzeyi bu beklentiyi yerine getirmeye uygun mudur? Üniversiteleri kuşatan yasal düzenlemelerin ve yönetim anlayışını sağladığı bilim özgürlüğünün düzeyi söz konusu beklentiyi gerçekleştirmeye ne ölçüde uygundur? İçtenlikle toplumun aydınlanması isteniyorsa, hem bireylerin, hem de yönetim erkini kullananların bu anlamda görevleri açık değil midir? Düşünürün önemle vurguladığı bir başka ahlaksal tutumsa, aklın eleştirel kullanımını engellemesinden dolayı kişinin vicdanıyla bağdaştıramadığı görevi sürdürmemesi, bırakmasıdır.

Kilise meclisi türünden bir din adamları topluluğu üyelerinin bizzat kendilerinin ya da onlar yoluyla başkalarının halk üzerinde üst vesayeti yürütmeye, hatta süreklileştirmek amacıyla kendi arasında değişmez belli bir sembolü yeminle yükümlenmeye hakkı olma(ma)lı mıdır? *Kant kendi sorusuna kesin bir yanıt verir*: Böyle bir şey tümüyle olanaksızdır; çünkü, insan soyunun bundan sonraki aydınlanmasını sürekli engellemek amacıyla yapılan bir sözleşme, üst erk, İmparatorluk Meclisi ya da barış anlaşması yoluyla onaylanmış olsa bile geçerli olamaz. Bir dönem, kendisini izleyen dönemi, bilgisini genişletemeyeceği, yanılgılardan arınamayacağı, kısacası Aydınlanmayı sürdüremeyeceği bir duruma sokamaz. Böyle bir şey asli görevi söz konusu alanlarda ilerleme olan insan doğasına karşı cinayet olur. Ayrıca, daha sonraki kuşaklar sözü edilen yetkisiz ve canice bir tutumla alman kararları bir yana itme hakkına sahiptir. Bir halka ilişkin kararlaştırılan yasalar konusunda her şeyin denek taşı, o halkın kendisine böyle bir yasa koyup koymayacağı sorusudur. Bu konuda yurttaşlara özellikle de aydın olarak din adamlarına genel, kamuya açık bir biçimde o dönemdeki kuruluşun hatalı yönlerine ilişkin yazılı görüş belirtme özgürlüğü verilmelidir. Bu konuların özüne/niteliğine ilişkin yaklaşım, kamuoyunda oylar toplanarak, bir öneri yapılana değin kurulu düzen korunmalı, eski düzeni olduğu gibi tutmak isteyenler engellenmeksizin, din kurumunun değişen koşullara göre iyileştirilmesi konusunda görüş birliğine varan cemaatler de korunmalıdır. Bunun yanı sıra, kamuoyuna açık biçimde üzerinde kuşku duyulmayan din yasası konusunda bir insan ömrü süresi içerisinde,insanlığın ilerlemesiyle ilgili bir zaman dilimini iyileştirme amacıyla yok etme, gelecek kuşaklar için zararlıdır ve bu yapılmamalıdır. Bir kimse kendi adına ve belli bir süre için

kendi bildiği şeylerde Aydınlanmayı erteleyebilir; fakat kendi adına ya da gelecek kuşaklar için Aydınlanmadan vazgeçmek, insanlığın kutsal haklarını ihlal etmek ve ayaklar altına almak anlamını taşır.

Kant'ın yukarıdaki saptamaları uyarınca, bir dönem, daha açık bir anlatımla bir dönemin egemenleri kendilerinden sonra gelen dönemin insanlarının yazgıları üzerinde etkili olabilecek davranışlar göstermemeli, kararlar almamalıdır. Yine bir kişinin, hele de bir egemenin kararları salt kendisini bağlamalı, etkilemeli; bir başkasını ise hiçbir biçimde etkilemeye dönük olmamalıdır. Bir kişi ya da bir egemen bir başkasının, özellikle de toplumun aydınlanmasını erteleyen ya da önleyen bir yetki kullanmamalıdır. Böyle bir yetkinin kullanılması, en temel insan hakkının çiğnenmesidir. Öncelikle din alanında gerçekleşen Aydınlanma sonucu ortaya çıkan toplumsal ayrımlaşmaya saygı göstermek ahlaksal bir görevdir. Eski anlayışlarını koruyanlar, kendi tutumlarının hoşgörüyle karşılanmasını bekledikleri gibi, eleştirel aklın gelişimi sonucu yeni anlayışı benimseyenlere de aynı hoşgörüyü göstermek zorundadırlar. Böylece toplumsal yaşam ve gelecek, eleştirel aklın ortak kullanımıyla ve en geniş özgürlük içerisinde tasarımlanabilecektir.

Bir halkın kendisine ilişkin kararlaştırmadığı bir şeyi, halk adına bir monark kararlaştıramaz; çünkü, bu monarkın yasa koyucu saygınlığı, onun bütün halkın istencini kendi istencinde birleştirmesine dayanır. Eğer bu monark, sadece hakiki ya da sahte her türlü iyileşmenin yurttaş düzeniyle birlikte varolabileceğini düşünüyorsa, uyruklarına esenlikleri için neyi gerekli buluyorlarsa onu yapma olanağını vermelidir. **Uyrukların neyi gerekli buldukları monarkı ilgilendirmez**; ona düşen görev, söz konusu uygunun belirlenmesi ve geliştirilmesinde herkesin bütün gücüyle çalışabilmesi için bir kimsenin bir başkasını kaba güç ile engellemesini önlemektir. Uyruklarının görüşlerini düzeltmeye yönelik yazılarıyla majestelerinin, hükümet denetimini övmesi, bunu en yüce düşüncelerle yapsa bile, kendisini 'Cesar non est non supra gramaticos' (İmparator, gramatikçilerin üstünde değildir) suçlamasına maruz bırakır, hem de bundan çok ötesi, diyesi, **en üst erkini birtakım tiranların düşünsel despotizmini kendi devleti içerisinde uyruklarına karşı destekleyecek denli aşağılar**.

Bu değerlendirmeler, dolaysız olarak günümüzde hukukun üstünlüğü diye adlandırılan kavramla ilgilidir. İne bu tümceler, her hangi bir egemenin ya da yöneticinin istencini, kamuoyunun istencinin yerine koyamayacağının, kamunun istencini, kendi istencine bağımlılaştırmaya kalkışamayacağının ya da kalkışmaması gerektiğinin anlatımıdır. Nitekim, Aydınlanma açısından yönetim erkine sahip olanların böyle bir şeye ahlaksal bakımdan hiçbir biçimde hakkı bulunmamaktadır. İnsanlar, güncel anlatımla hak ve yükümlülükleri hukuk tarafından belirlenmiş yurttaşlar, şimdiye ve geleceğe ilişkin kararlarını eleştirel akılları ve özgür istençleriyle vermeli ve hiçbir gücün etkisi altında kalmaksızın uygulayabilmelidir.

Kant, 'Artık aydınlanmış bir dönemde mi yaşıyoruz?' *sorusuna şu yanıtı verir*: 'Hayır, ama Aydınlanma döneminde.' *Ve şu görüşleri ekler*: Duruma bakıldığında bir başkasının yönlendirimi olmaksızın insanların güvenli ve iyi bir biçimde akıllarını kullanmakta zorlandıkları görülür. **Özgürce kendilerini işleyebilecekleri bir alanın açılması, genel Aydınlanmanın ve kendi yol açtıkları erginsizlikten çıkışın engellerinin giderek azalması konusunda yeterince belirti bulunmaktadır**. Bu açıdan bu dönem Aydınlanma dönemi ya da Friedrich'in

dönemidir. **İnsanlara din konularında neyi yükümlülük olarak gördüğünü söylemeyi ve kural koymayı kendisine yakıştıramayan, bu konularda insanlara tam bir özgürlük veren, hoşgörünün yüce adının kendisinin olduğunu yadsıyan bir prens aydınlanmıştır ve hem kendi döneminde hem de kendisinden sonra gelen dünya tarafından insan soyunu hiç olmazsa hükümetten kaynaklanan enginsizlikten kurtaran, onlara vicdanla ilgili her konuda öz aklını kullanma özgürlüğünü veren ilk kişi olarak övülmeyi hak eder.** Onun yönetimi altında saygın din adamları, görev yükümlülükleri zarar görmeksizin, kabul ettikleri sembole uymayan yargılarını ve görüşlerini aydın nitelikleri içerisinde özgürce ve açıkça (genel anlamda) sınanması için dünyaya duyururlar...Kendisini bile yanlış anlayan bir hükümetin dışsal engelleriyle boğuşan böyle bir özgürlük anlayışı dışarıda da yaygınlaşmaktadır; çünkü, kamu barışı ve kamunun birliği bakımından özgürlüğün sakıncası olmadığını hükümet de görmektedir. İnsanlar amaçlı bir biçimde engellenmedikleri sürece, öz güçleriyle hamlıktan kurtulmaya çalışmaktadır.

Kant'a göre, Aydınlanma bir süreçtir. Dolayısıyla, sürecin bitmesi söz konusu değildir; ancak, ilerlemesine yönelik çabalar yoğunlaşmaktadır. Bu da tarihin genel evrimine uygun bir durumdur. Egemenler ve yöneticiler, toplumu bağımlılık içerisinde tutmak yerine, ona en geniş özgürlüğü sağlamalıdır. Özgürlük, erginsizlik durumundan çıkmanın ve Aydınlamanın zorunlu önkoşuludur. Özgürlükten korkmak yerine, her türlü ilerleme için, özgürlüğün ne denli gerekli olduğunu kavramak ve insanlara akıllarını kullanmaları konusunda en geniş özgürlüğü vermek düşünsel erginleşmenin biricik yoludur. Yönetenler, yönetilenler için neyin doğru, neyin yanlış olduğunu söyleme ya da belirleme hakkına asla sahip olmamalıdır. Aydınlanmadan söz eden egemenler, böyle bir şeyi kendilerine yakıştırmamalıdır. Belirleyimcilik yerine, insanalara eleştirel akıllarını yetkinleştirme ortamı ve olanağı hazırlamalıdır. Kant yazının sonunda şöyle der:

İnsanın kendi yol açtığı enginsizlikten çıkışı olarak Aydınlanmanın temel noktasını özellikle din konularında gördüm; çünkü, egemenlerimiz sanatlara ve bilimlere ilgi duymamakta, uyrukları üzerinde vasi rolü oynamaktadır. Ayrıca, din konularındaki erginsizlik, bütün erginsizliklerin en zararlısı ve en onur kırıcısıdır. Devlet başkanı sanatlarda ve bilimlerde yasa koyuculuğu açısından, insanlara akıllarını (kamuoyuna) açık olarak kullanmaları ve daha iyiye ilişkin düşüncelerini, hatta rahat eleştirilerini açık biçimde dünyaya duyurmalarına izin vermelidir.

Bu konuda övgüye değer örnekler de vardır. Bunun yanı sıra, kendi başına aydınlanmış, gölgesinden korkmayan, elinde kamu sükunetini korumak amacıyla çok disiplinli ve kalabalık bir ordusu bulunan biri, özgür bir devletin söylemeye cesaret edemeyeceği bir şeyi söyleyebilir: 'İstediğiniz kadar ve hangi konuda isterseniz o konuda yakının, ama itaat edin!' Bu tutum da umulmayan, insana gariplik duygusu veren bir tutumdur.

Yurttaş özgürlüğünün bir üst derecesi, halkın düşününün özgürlüğüne yararlı görünmektedir ve bu özgürlüğe aşılmaz sınırlar koymaktadır. Bunun bir alt derecesi, halk düşününün özgürlüğüne, yeteneği ölçüsünde yayılma alanı sağlayacaktır. Böylece doğa, çekirdeği özenle sardığı koruyucu örtüyü, diyesi, özgürce düşünme yetisini ve eğilimini ortaya çıkarır; bu halkın algısını etkiler, halkın özgürlüğe uygun davranma yeteneğini yükseltir ve hükümete de insana makine gibi değil, saygınlığına uygun davranma ilkesi kazandırır.

Kant'ın 'Aydınlanma' konusunda temel çıkış noktası olarak gördüğü 'aklın

özgür, diyesi, kamuoyuna açık kullanımı' çerçevesinde Türkiye, 'aydınlanmış bir dönemde mi yaşıyor, yoksa Aydınlanma sürecinde mi bulunuyor?' Aydınlanma açısından din alanındaki dayatmalar ve güdülemeler, Kant'a göre, erginsizliğin, daha açık bir anlatımla her türlü geriliğin ve bağımlılığın en koyusu ve kötüsü olduğuna göre, eleştirel aklın gelişimine yönelik etkinliklerin öncelikle bu alanda yoğunlaştırılması gerekmez mi? Düşünürün kuramsal ahlaksal yaklaşımı Türkiye'ye uyarlandığında, şu çıkarımlar yapılabilir. Türkiye hala erginsizlik durumunun belirtilerini taşımaktadır. Türkiye'nin düşünsel alanda böyle bir durumda bulunmasının en önde gelen nedeni, elbette Kant'ın da altını çizdiği gibi, dinsel bağnazlıktır. Ancak ne var ki, tek neden de bu değildir. Eleştirel aklın, dolayısıyla da özgür ve özerk bireylerin gelişimini zorlaştıran başlıca nedenlerin bulunması ve giderilmeye çalışılması, hem yurttaşların, hem de yönetenlerin öncelikli ve ertelenemez görevleri arasındadır.

KAYNAKLAR:

1 Kant, 'Aydınlanma Nedir?' (1783) adlı programatik irdelemesine düştüğü dipnotta, henüz hiçbir yerde bu sorunun yanıtını bulamadığını ve bu soruyu 'Hakikat Nedir?' sorusu denli önemsediğini belirtir.

Kant'ın transandantal felsefesinde *schein* kavramının *sinn* ve *bedeutung* kavramları ile temellendirilmesi

Ahmet Ayhan Çitil

Bu yazımızda, günümüz düşüncesinde önemli bir yer tutan[1] iki temel kavramın *Sinn* ve *Bedeutung* kavramlarının Kant'ın transandantal düşüncesinde aslî bir yere sahip olduklarını ve aynı düşüncede son derece önemli yer tutan bir başka kavram olan *Schein* kavramı ile sıkı bir bağ içinde bulunduklarını; ve hattâ, *Sinn* ve *Bedeutung* kavramlarını, Kant'ın transandantal anlamda *Schein*'ı ortaya koyabilmek amacıyla kullandığını göstermeye çalışacağız[2].

Söz konusu bu üç kavramın anlamlarını açıklığa kavuşturmamız ve karşılıklı bağıntılarını ortaya koymamız, transandantal düşüncede Kant'ın geliştirmeye çalıştığı nesne kuramının ayrıntılarına girmemizi gerektirmektedir. Kant'ın nesne kuramını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışırken temel hedefimiz ise, kendisinin, her ikisi de Türkçe'ye genellikle "nesne" sözcüğüyle tercüme edilmekte olan *Objekt* ve *Gegenstand* terimleri arasında yaptığını düşündüğümüz ayrımı berraklaştırmak olacaktır. Bu yazıda öne süreceğimiz görüşler, Kant'ın transandantal düşüncesinde ifade ettiği görüşlere sadık olmakla beraber, Kant'ın görüşlerinin kendi dayanakları esas alınarak derinleştirilmesine dayanmaktadır.

Kant *Kritik der Reinen Vernunft*[3] adlı eserinde, *Objekt* ve *Gegenstand* terimlerini nesne anlayışının esaslarını ortaya koyacak şekilde farklı anlamlarda kullanmaktadır. Kanaatimizce, söz konusu bu terimler, Kant'ın kendi düşüncesinin gerektirdiği ve Kant'ın transandantal düşüncesinde merkezî öneme sahip bir ayrıma denk düşmektedirler. Kant, genel anlamda nesneden bahsederken *Objekt* terimini, deneyimdeki karşılığı kastetmek istediğinde ise *Gegenstand* terimini kullanmakta ve bu ayrımı, Birinci Kritik boyunca titizlikle sürdürmektedir.

Şu noktada bir açıklamaya girişmeden önce, transandantal düşüncenin esaslarına uygun düştüğüne inandığımız şekilde, *Objekt* terimini 'nesne' *Gegenstand* terimini ise 'görüsel karşılık' ifadesiyle karşılamaya çalıştığımızı ifade etmek istiyoruz. Ayrıca '*a posteriori* nesne' ifadesini de, görüsel karşılığı ile birlikte mevcut olan nesneye karşılık olarak kullandığımızı belirtmek istiyoruz.

Kant, Birinci Kritik'te temel amacının metafiziğin bir bilim haline getirilmesi

olduğunu öne sürer. Kant'a göre matematik ve doğa bilimi, "bilimin emin yoluna" girmişlerdir. Ancak metafizik için aynı şeyi söylemek mümkün değildir[4]. Kant'a göre insan aklı, nesnelere ilişkin bazı soruların cevaplarını, aklın kendi sınırlarını aşarak aramakla 'malûl' bir yetidir[5]. Metafiziğin bir bilim haline getirilmesi, bir yandan transandantal anlamda *Schein*'a kapılmaksızın aklın faaliyet gösterebileceği alanın sınırlarının çizilmesini, öte yandan ise aklın hangi şekilde bu sınırları aşarak kendi unsurlarını ve imkânlarını transandantal anlamda *Schein*'a kapılacak bir biçimde kullandığını göstermekle mümkündür.

Schein, transandantal düşüncenin temel kavramlarından birisidir. Kant, bu terimi, Birinci Kritik'inde üç ayrı anlamda kullanmaktadır. Terimin bir kullanımı, fiktif olana, yani nesnel bir zemini olmaksızın muhayyilenin kendiliğinden ürettiği şeylere karşılık gelir. Kant'a göre tezâhürler, bir *Schein*'dan ibaret, yani fiktif, değildirler; onlar kendi oldukları haliyle bilemediğimiz kendinde-şeyin, hissetme yetisinin formları olan uzay ve zamana tâbî olan temsilleridirler[6]. Ancak, hissetme yetimizin formlarından ibaret olan uzay ve zamana nesnel gerçeklik[7] atfedildiği anda tezâhürler, fiktif olana dönüşür[8].

Kant'ın *Schein*'ı kullandığı bir başka anlam ise 'yanılsama' terimi ile karşılanabilir. Kant empirik *Schein*'dan söz ettiğinde bu anlamı kastetmektedir. Bu anlamda *Schein* kavramı, ampirik muhayyilenin yargı yetisini[9] yanıltması sonucu ortaya çıkan yanılsamaları ifade eder. Kant, buna örnek olarak optik yanılsamaları verir[10].

Ancak, aklın metafizik yaparken kapılmaktan kendini alamadığı *Schein*, terimin yukarıdaki iki kullanımından daha farklı bir anlama sahiptir ve transandantal düşüncede büyük öneme sahip olan da *Schein*'ın bu anlamıdır. Kant, transandantal *Schein* olarak adlandırdığı bu kavramı şu şekilde açıklar: Akıl, deneyimden başka bir kullanım alanı olmayan ve dolayısıyla, doğru kullanımları konusunda bir deneyimden başka bir ölçüte sahip bulunmadığımız ilke ve kavramları (kategorileri) deneyimi aşacak şekilde muhakemelerinde kullanırsa transandantal *Schein*'a kapılmış olur[11]. Biz de yazımızda, bu son anlamıyla *Schein* kavramının *Sinn* ve *Bedeutung* kavramları ile bağıntısını açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Transandantal düşünce, bir kavrama ve bilme yetisi olarak düşünülen aklın sınırlarını, saf[12] aklı eleştiriye tâbî tutmak suretiyle çizmeye çalışır. Nesne kuramı açısından ele alındığında bu eleştirinin amacı, esas olarak saf aklın kavrayabileceği ve bilebileceği *a priori* nesnelerin belirlenmesidir. Kant, Birinci Kritik'te, deneyimden hareketle, saf akla ait *a priori* unsurların metafiziksel ve transandantal yönden teşhîrini[13] yaparak matematiğin *a priori* nesnelerinin nasıl mümkün olduğunu ve fiziğin nesnesinin *a priori* bir zemine nasıl sahip bulunduğunu ortaya koymaya çalışır. Bir başka deyişle, öznel deneyimimizde nesnel olanı ve nesnel olanın zeminini belirleyerek matematiği ve fiziği bilimsel[14] bir temele oturtmayı hedefler. Kant'ın nihaî hedefi ise yukarıda belirttiğimiz gibi metafiziğin bir bilim haline getirilmesidir. Kant, Birinci Kritik'in bir bölümünde bu görüşlerini aşağıdaki şekilde ifade eder:

Auch kann diese Wissenschaft nicht von Großer abschreckender Weitläufigkeit sein, weil sie es nicht mit Objekten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, sondern es bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eigen Vermögen in Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung

vorkommen mögen, vollständig hat kennenlernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen. (B23)

Türkçesi:

Bu bilim [aklın eleştirisi] korkunç derecede ayrıntıya gömülmeyecektir, çünkü tüketilemez derecede bir çeşitliliğe sahip akıl nesneleri [*Objekt*] ile ilgisi yoktur; yalnızca kendisiyle ve tamamen kendisinden kaynaklanan; kendisine, kendisinden farklı olan şeylerin doğası tarafından değil, kendi doğası tarafından dayatılan sorunlarla ilgilidir. Akıl, ancak kendisine deneyimde sunulan görüsel karşılıklara [*Gegenstand*] dair idrâk kabiliyetini tamamıyla tanıdığında, kendisi, bütün deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye çalışan kullanım alanını ve sınırlarını tam ve kesin bir biçimde belirleyebilecektir. (B23)

Kant, Birinci Kritik'in transandantal analitik bölümünde, görüsel karşılıklara dair bu idrâk kabiliyetini etraflı bir biçimde sunmaktadır. Aklın kavrayabileceği nesneler görüsel bir karşılığı ile birlikte tesis ve idrâk olunabilen nesnelerdir. Buna karşılık, Kant'a göre metafiziğin konusunu teşkil eden 'Ruh', 'Kozmos' ve 'Tanrı', ancak aklın idealarını[15] olarak düşünebilirler ve nesnel olarak kavranamazlar. İdealara dair aklın çıkarımları transandantal anlamda *Schein* olmaktan öteye geçemez. Sonuç olarak, akıl, Kant'a göre sadece transandantal düşüncenin çizdiği sınırlar dahilinde matematik ve fizik yapabilmenin *a priori* imkânına sahiptir. Metafizik, transandantal anlamda *Schein*'dan ibaret spekülatif yanından arındırılmalı, matematiğin ve fiziğin bir bilim olarak kurulabilmesinin zeminine dair bir faaliyetle sınırlanmalıdır.

Yazının başında da ifade ettiğimiz gibi, transandantal *Schein* kavramı ile *Sinn* ve *Bedeutung* kavramları arasında bulunan ve kanaatimizce Kant'ın düşüncesinin esasında yer alan, bir başka deyişle de transandantal düşüncenin içine işlemiş bulunan bu bağıntının berrak bir biçimde ortaya konulabilmesi, Kant'ın nesne anlayışının açıklığa kavuşturulmasını zorunlu kılmaktadır.

Kant'ın nesne ve görüsel karşılık hakkındaki görüşlerini ortaya koyabilmek ise, öncelikle Kant'ın yargı anlayışının ve yargılarla nesne arasındaki bağıntının ele alınmasını gerektirmektedir. Bizim, nesne kuramı bağlamında ele almak istediğimiz anlamıyla yargı yetisi, Kant'ın ifadesiyle, düşünme yetisinin tamamını kapsayan, düşünme yetisi ile bir ve aynı yeti olarak yargı yetisidir[16]. "Yargı" ile "nesne" arasındaki bağıntı, Kant'ın nesne anlayışının merkezinde yer almaktadır. Birinci Kritik'te sunulan tanımıyla yargı[17], bir temsilin[18] ya da tasavvurun[19], bir başka tasavvur yoluyla kavranmasını temin eden bir idrâk[20] fiilidir[21]. Kant, ancak temsillerin görüsel karşılıklar ile dolaysız bir bağıntısının bulunduğunu, bu itibarla da yargıların, görüsel karşılıkların dolaylı (yani, tasavvurlar aracılığıyla kaim olan) temsilleri olduklarını ifade eder. Temsillere, sözü edilen biçimde birlik verilmesi suretiyle görüsel karşılıkların terkip ve idrâk edilmesini temin eden de, esas itibarıyla yargılardır.

Bu noktada, bir karışıklığa meydan vermemek üzere, yargı yetisine ait fiillerin, Kant'ın Birinci Kritik dahilinde berrak bir biçimde ifade etmediği bir tasnife tâbî tutulması uygun olacaktır. Yargı yetisi, tüm düşünme faaliyetini kuşatan bir yeti olarak ele alındığında, bu yetiye ait tüm fiiller, hissetme yetisi vasıtasıyla edinilen temsillere birlik verilmesi suretiyle görüsel karşılığın tesis ve idrâk edilmesini temin eden *kendiliğinden*[22] idrâk fiilleri (ki bunlar Kant'a göre müdrikenin transandantal yargıları ile sınırlıdırlar) ile bir kavramın bir başka kavrama sevki ile

kaim olan *sevkedici*[23] idrâk fiilleri halinde iki ayrı kısımda ele alınmalıdır. Bir yargıdan bir diğer yargıya geçiş de, aklın icra ettiği bir muhakeme fiili olarak bu itibarla *sevkedici* bir idrâk fiili olmak durumundadır[24].

Kant, Birinci Kritik'inde, "kavram" terimini de, bir muğlaklığa yol açacak biçimde kullanmaktadır. Kavram, bir nesnenin, bir idrâk fiili içerisindeki kavranılışını ifade eder. Kant'a göre, bir idrâk fiili (yargı) vasıtasıyla kendilerine birlik verilen ve bu suretle belirlenen temsil ya da tasavvurlar ile bu temsil ya da tasavvurlara birlik veren ve bu suretle onları belirleyen tasavvur arasındaki bağıntı, birlik veren fonksiyon ile birlik verilen unsurlar arasındaki bağıntıdır[25]. Kavram, bir nesnenin idrâkini temin eden bir fiil içerisinde, "temsil ya da tasavvurları bir araya getirme fiilinin birliği" olarak tarif edilebilecek bir fonksiyon ile kaimdir[26]. Bir başka deyişle kavram, bir yargı içerisinde bir nesneyi kavrıyor olması itibariyle düşünülen bir tasavvurdur. Bu itibarla, Kant'a göre, idrâk fiillerinin haricinde herhangi bir tasavvurdan kendi başına bir kavram olarak söz edebilmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla, kavramın mekânı[27] yargıdır. Nesne[28], bir yargı içerisinde, bir kavram vasıtasıyla bir yanından "kavranan" ve bir muhakeme faaliyeti içerisinde farklı yanlarından kavranmak suretiyle "çevrilen" şeydir[29]. Nesne ve kavram arasında, karşılıklı olarak birbirlerine dayanıyor olmalarından kaynaklanan bir birlik mevcuttur.

Yukarıdaki açıklamalarımız ışığında Kant'ın Birinci Kritik'te nesne kuramı bakımından gerçekleştirmeye çalıştığı şudur: Birinci Kritik'in ilk ana bölümü olan transandantal analitikte, *a posteriori* nesnenin[30], kendiliğinden idrâk faaliyeti içerisinde, görüsel karşılığı ile birlikte tesis olunması farklı yönleriyle ele alınmaktadır[31]. *A posteriori* nesne, kendiliğinden idrâk faaliyeti ile birlikte deneyimin tesisini temin eden üç öznel yeti [hissetme, muhayyile ve algılayanın kendini idrâk etmesini temin eden transandantal fiil] marifetiyle, görüsel karşılığın terkibi üzerinden "tesis ve idrâk"[32] edilir.

Kant, *a posteriori* nesnenin, görüsel karşılığı ile birlikte idrâkinin, tezâhürlerin, bir arada, belirli kurallara dayanan bağıntılar içerisinde ve Ben'e ait olarak mevcut olmasıyla mümkün olduğunu ileri sürer[33]. Bu görüşten hareketle, hissetme yetisi yoluyla edinilen temsillerin, hangi öznel yetiler ve kaynaklar vasıtasıyla *işlenerek*, *a posteriori* nesnelerin görüsel karşılıkları olarak terkip ve idrâk edildiklerini araştırır. Kant, *a posteriori* nesnenin görüsel karşılığı ile birlikte tesis edilip, bilince getirilmesinde rol oynayan aslî (öznel) kaynakları ve yetileri, algılayanın kendini idrâkini temin eden transandantal fiil[34], muhayyile[35] ve hissetme yetisi[36] olarak belirler[37].

Kant, bu aslî yetilerin her birini, *a posteriori* nesnenin tesis ve idrâkında esas teşkil eden bir işlevle belirler. Hissetme yetisi, temsillerin bir araya toplanmasını ve bir arada tutulmasını temin eden bir *icmâl etme*[38] işlevine sahiptir. Görüsel karşılıkların terkip ve idrâkında, idrâka ait belirlenimleri taşımayan hissî malzeme, idrâkin kendiliğinden faaliyetine, hissetme yetisinin bu *icmâl etme* işlevi vasıtasıyla sunulur. Muhayyile, hissetme yetisi yoluyla edinilen ve *icmâl edilmiş* bulunan temsilleri *terkip etme*[39] işlevini yerine getirir. Algılayanın kendini idrâkini temin eden transandantal fiil ise, hem hissetme yetisi vasıtasıyla edinilen temsillerin bir birlik içerisinde icmâl edilmesini ve aynı transandantal fiil vasıtasıyla tesis edilen Saf Ben'e[40] ait olmasını hem de muhayyile vasıtasıyla terkip edilene *birlik verilmesini*[41] temin eder.

Muhayyilenin *a posteriori* nesne ile görüsel karşılığının birbirlerine bağıntılı olarak tesis edilmesinde aslî bir işlevi bulunmaktadır. Muhayyile, kendisi bizatihi

görüde mevcut olmayan nesnenin görüsel karşılığını, görüde temsil etme yetisid [42]. Biz, muhayyilenin bu faaliyetini bir canlandırma faaliyeti olarak adlandıracağız. Bu canlandırma faaliyeti, hem görünün bütününün bir mekân olarak tesis edilmesini hem de görü mekânında varolan ve birbirleriyle görünün bütünü içerisinde bir yakınlığa ve alâkaya sahip bulunan[43] tezâhürlerin, görüsel karşılıklar halinde terkip ve tesis edilmesini temin etmek durumundadır. Muhayyile, bu canlandırma işlevini, içsel histe mevcut olan izleri, belirli kurallar dahilinde *yeniden üreterek*[44] yapar. Muhayyile vasıtasıyla canlandırılan görüsel karşılığın farklı yanları[45], içsel histeki izlerin, belirli kurallara göre yeniden üretilerek terkip edilmesi yoluyla tesis edilir.

Muhayyilenin, *a posteriori* nesnenin görüsel karşılığı ile birlikte tesis ve idrâk edilmesinde icra ettiği canlandırma faaliyetini, düşünme ve hissetme bakımından iki yanlı olarak ele almak mümkündür: Muhayyilenin faaliyeti neticesinde, hissetme yoluyla edinilen malzemenin, zaman formuna tâbî olarak bıraktığı izler *düşünselleştirilmekte* ve bu düşünselleştirilenin karşılığı olarak, hissetmeyle gelen izler, görüde *gör[ü]selleştirilmektedir*. *Düşünselleştirme*, kavranılır hale getirme, *gör[ü]selleştirme* ise algılanır hale getirme şeklinde anlaşılmalıdır. Muhayyilenin bu canlandırma faaliyeti ile düşünselleştirilen, sevkedici idrâk fiilleri ile kavranılabilme ve çevrilebilme (bir başka deyişle farklı yanlardan kavranılarak muhakemeye tâbî tutulabilme) imkânına sahip olan *a posteriori* nesnedir. *A posteriori* nesne görüde muhayyilenin görselleştirme faaliyeti ile ortaya çıkarılan görüsel bir karşılığa sahiptir.

Muhayyile, canlandırma faaliyetini, müdrikenin saf kavramlarının tezâhürlere zorunlu olarak uygulanmasını temin eden saf kalıplara (şemalar)[46] göre gerçekleştirir[47]. Görüsel karşılıkların terkip ve idrâki, bu saf şemalara ve dolayısıyla bu saf şemalara birliğini ve kuralını veren saf kavramlara, yani kategorilere dayanmak durumundadır. Kategoriler, muhayyilenin algılayanın kendini idrâk etmesini temin eden fiilin birliği ile bağıntısından hasıl olan müdrikeye aittirler. Bir başka deyişle müdrikenin kendiliğinden idrâk fiillerinde mevcut olan saf kavramlardırlar. Dolayısıyla, görüsel karşılıkların, farklı yanlarıyla terkip ve idrâkini temin eden canlandırma faaliyeti, müdrikenin kendiliğinden idrâk fiilleri olan transandantal yargılarla kaimdir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kendiliğinden idrâk faaliyeti ile birlikte deneyimin tesisini temin eden üç öznel yeti [hissetme, muhayyile ve algılayanın kendini idrâk etmesini temin eden transandantal fiil] marifetiyle, görüsel karşılığın terkibi üzerinden tesis ve idrâk olunan *a posteriori* nesne sevkedici idrâk faaliyetine sunulur. Sevkedici idrâk faaliyeti içerisinde yargı fiilleri marifetiyle farklı yanlarından kavranılarak düşünceye konu edilir.

Şimdi *a posteriori* nesne ve görüsel karşılık üzerine ifade ettiğimiz bu görüşler ışığında *Sinn*, *Bedeutung* ve transandantal *Schein* kavramlarını karşılıklı bağıntılarını göz önüne alarak belirlemeye çalışalım.

Öncelikle *a posteriori* bir nesnenin düşünceye konu edilmesini temin eden sevkedici düşünme faaliyetine ait bir yargıyı ele alalım[48]. Böyle bir yargı içerisinde kavranılan *a posteriori* nesne, nesneyi kavrayan kavramın *Bedeutung*'udur. Bir kavramın *Bedeutung*'undan ancak bir yargı dahilinde söz edilebilir. Yargıdan bağımsız bir *Bedeutung*'dan bahsetmek mümkün değildir. ***Bedeutung* terimi ile Kant'ın transandantal düşüncesinde anlaşılması icâbeden "bir yargı içerisinde kavramın kapsadığı ve görüsel karşılığın terkibi üzerinden tesis edi-**

lebilme imkânına sahip bulunan nesne"dir.

A posteriori bir nesnenin düşünceye konu edilmesini temin eden bir yargı içerisinde, kavramın *Sinn*'i, yargı içerisinde kavram vasıtasıyla tutulan *a posteriori* nesnenin görüsel karşılığını tesis etmek üzere, görüde (muhayyile yetisinin faaliyeti neticesinde) görselleştirilmiş bulunan hissî (hissetme yetisi vasıtasıyla edinilmiş bulunan) malzemedir. Kant, bir kavrama *Sinn* tayininin, ancak görüsel karşılığın tesisi ile mümkün olduğunu ifade etmektedir[49]; ancak, kavramın *Sinn*'i ile kastedilen, görüsel karşılığın kendisi değildir. Görüsel karşılık, hissetme yetisi vasıtasıyla edinilen malzeme ile bu malzemenin hissetme yetisi içerisinde icmâl edilmesini temin eden uzay ve zaman formlarının yanısıra, müdrike ve akıldan gelen, ve muhayyile vasıtasıyla temsillere giydirilen unsurları barındırır. Bir kavramın *Sinn*'i ile, mevcut görüsel karşılıktan, düşünme yetisine, muhayyileye ait belirlenimleri ve görü itibarıyla hissetme yetisinin formlarına ait belirlenimleri soyutlandıktan sonra geriye kalan ve hissetme yoluyla edinilmiş bulunan malzeme anlaşılmalıdır. Bir kavramın *Sinn*'e sahip olabilmesi, görüsel karşılığı ile birlikte terkip ve idrâk edilmiş bir *a posteriori* nesnenin kavranmış olması ile mümkündür. ***Sinn* terimi ile Kant'ın transendental düşüncesinde anlaşılması icâbeden "kavramın kapsadığı nesnenin, görüsel karşılığının terkibi üzerinden sahip bulunduğu hissî yan"dır.**

Akıl tarafından, bir nesnenin, muhakeme faaliyeti içerisinde meşru olarak (transandantal anlamda *Schein*'a düşmeksizin) çevrilebilme imkânına sahip olmasının zemininde, söz konusu nesnenin *çevrilemez* bir yana sahip olması, yani tesis ve idrâkinde hissetme yetisi vasıtasıyla ile edinilen malzemenin bulunması gerekir. Çevrilemez bir yana sahip olarak terkip ve idrâk edilmiş bulunan bir nesne üzerinden yürütülen muhakeme faaliyeti meşrudur. Akıl, akıl çıkarımlarının zemininde yer alan ideaları, bir *Sinn'e* sahip olmadıkları halde, mudrikenin saf kavramları olan kategoriler vasıtasıyla sanki bir *Bedeutung*'muş gibi kavrayarak, bu idealar üzerinden muhakeme yapabilmektedir. Kant'ın transandantal *Schein* kavramının zemininde aklın bu faaliyeti yer almaktadır. Aklın, görüde bir karşılığa (ve dolayısıyla *Sinn'*e) sahip olma imkânı bulunmayan transandantal ideaları düşünceye konu etmesi ve muhakemeye tâbî tutması transandantal *Schein*'dan ibarettir. Sonuç olarak, **transendantal *schein* terimi ile Kant'ın transendental düşüncesinde anlaşılması icâbeden "aklın bir *Sinn'*e sahip olma imkânı bulunmayanı, sanki bir *Bedeutung*'muş gibi kavrayarak muhakemeye tâbî tutması"**dır[50].

1) Bilindiği gibi söz konusu bu kavramların Batı düşüncesinde merkezî bir yer alacak şekilde ortaya konuluşu Frege'ye atfedilir (*bkz.* G.Frege, "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, yeni seri - 100, 1892, s.25-50; Türkçesi için bkz. "Anlam ve Yönletim Üstüne", çev. Ş. Elkâtip, *Felsefe Tartışmaları*, 5.Kitap, İstanbul, 1989, s.7-23). Biz, Frege'nin düşünce sisteminin Kant ile bir süreklilik arzettiğini ve Frege'nin kullandığı biçimiyle *Sinn* ve *Bedeutung* kavramlarına Kant'ın transandantal düşüncesinden hareketle bir yorum getirilebileceğini düşünüyoruz. Ancak bu sürekliliği ortaya koyabilmek için Kant'ın transandantal düşüncesinde, [Kant'ın kendisinin açıkça ortaya koymadığı bir biçimde] "önerme" ve "dilsel karşılık"ın tesisinin ayrıca ele alınması gerekmektedir.

2) Türkçede *Schein* kavramı genellikle 'yanılsama', *Sinn* kavramı 'anlam', *Bedeutung* kavramı ise 'imlem' ya da 'yönletim' sözcükleri ile karşılanmaktadır. Özelllikle *Sinn* ve *Bedeutung* kavramlarının Türkçe karşılıklarının Frege'nin dü-

şünce sistemini esas alarak bulunduğunu söylemek, sanıyoruz yanlış olmaz. *Sinn* ve *Bedeutung* kavramlarının, hem Kant'ın transandantal düşüncesinde hem de Frege'nin düşünce sisteminde açıklığa kavuşturulmasının, bu kavramları Türkçe'de ifade etmek üzere doğru karşılıklar bulabilmemizin ön şartı olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca yazımız içerisinde belirttiğimiz gibi, *Schein* kavramının Kant tarafından kullanılan farklı anlamları mevcuttur ve bu farklı anlamların yeterince açık bir biçimde ortaya konulmasının *Schein* kavramına Türkçe bir karşılık bulunmasına önceliği bulunmaktadır. Bu nedenlerle, bu yazı içerisinde, söz konusu bu kavramların Almanca karşılıklarını korumayı tercih ettik.

3) I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, nach der 1. und 2. orig. Ausg. hrsg. von Raymond Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990. Bu yazıda Birinci Kritik olarak anılacaktır. Bu eserden yapılan tüm alıntılarda, birinci ve ikinci baskıya ait sayfa numaralarına gönderme yapılmış ve bu iki baskı sırasıyla A ve B harfleri kullanılarak ayırdedilmiştir.

4) BX ve devamı.

5) A VII.

6) B69.

7) Burada bir yanlış anlamaya yol açmamak için "nesnel gerçeklik" ile kastedilenin ne olduğuna kısaca değinelim. Kant, uzay ve zamanın, hissetme yetisine ait formlar olarak transandantal anlamda ideal olduklarını düşünmektedir. Şayet uzay ve zaman bu şekilde anlaşılmaz ve özneden bağımsız olarak nesnenin zemininde yer alan unsurlar olarak anlaşılır ise, Kant'a göre, bu uzay ve zamana nesnellik atfetmek anlamına gelir. Kant bu durumda, uzay ve zamanın, kendileri ne cevher ne de bir cevherin arazı olan, ancak nesnelerin zorunlu şartı olmaya devam eden iki sonsuz şey olarak olarak düşünülmelerinin kaçınılmaz olduğunu, böyle bir düşüncenin yarattığı "saçmalıklar"dan kaçınmak için ise Berkeley'in tüm cisimleri *Schein*'a indirgemekten başka bir yolunun kalmadığını ifade etmektedir (B70-1).

8) B70.

9) Muhayyile ve yargı yetilerinin mahiyetleri ve işlevleri yazımız içerisinde ele alınmaktadır.

10) A295.

11) A295-8.

12) Kant'ın , 'saf', '*a priori*' ve 'transandantal' terimleri arasında yaptığı ayrımları burada açıklığa kavuşturmak istiyoruz. Kant'a göre *a priori* bilgi, şu ya da bu deneyimden değil, deneyimin tümünden bağımsız olan bilgidir. Bu tür bilginin zıddı olan *a posteriori* bilgi ise deneyim yoluyla edinilen bilgidir (B2-3). *A priori* bilgiler, ancak, empirik olan hiçbir şeyle karışmamışsa 'saf' olarak adlandırılabilirler. Dolayısıyla, Kant'a göre her *a priori* bilgi saf değildir. Kant bu farkı ortaya koymak üzere şu örneği verir: "Her değişim bir nedene tâbidir." önermesi *a priori* bir önerme olmasına karşın (yani, tamamen deneyimden bağımsız olmasına karşın), saf bir önerme değildir. Çünkü, değişim kavramı ancak deneyimden türetilebilecek bir kavramdır (B2-3). Kant'a göre akıl, *a priori* bilginin ilkelerini temin eden bir yetidir. Saf akıl ise, birşeyi mutlak anlamda *a priori* olarak bilmemizi sağlayan ilkeleri içerir. Bu ilkelerin tümü aklın bir *organon*'unu oluşturur. Bu *organon*'un kuşatıcı bir biçimde uygulanması ise saf aklın sistemini bize verir (A10,11). Transandantal bilginin konusu ise, bilginin nesnesinden çok, nesneleri bilmemizin kendisidir. Burada söz konusu olan bilgi, *a priori* olarak mümkün olan bilgidir.

Transandantal bilginin tümünü kuşatan sisteme Kant transandantal düşünce adını verir (B25). Kant, amacının saf aklın sistemini ortaya koymak ya da transandantal düşünceyi bütünüyle icra etmek olmadığını belirtir (B27). Saf aklın eleştirisi, saf aklın bir sistemine bir ön-öğreti yahut *mukaddime (Alm.propadeudic)* olarak ya da transandantal düşüncenin arkitektonik planının tümünü ortaya koyan bir araştırma olarak kabul edilmelidir. Kant'a göre saf aklın eleştirisi, transandantal düşünce için esas teşkil eden her unsuru barındırmaktadır (B28). Kant bu unsurları tespit etmek için, nesnelerin doğasını değil, nesneleri idrâk eden ve onlara dair yargılarda bulunan yetileri konu almıştır. Nesnelerin idrâkinin nasıl mümkün olduğunun araştırılması ise *a priori* terkibin (*Alm.Synthesis*) ilkelerinin belirlenmesini gerektirmektedir (A12-13).

13) Kant 'teşhîr' (*Alm. Darstellung; Lat. expositio*) terimini, bir kavrama ait olanın açık bir temsilini vermek anlamında kullanmaktadır. Bu açık temsilin tam olarak kuşatıcı olması gerekmemektedir (B 38). Bir kavramın metafiziksel yönden teşhîrini vermek demek, o kavramın *a priori* olarak verilişini ortaya koymak demektir (B38). Bir kavramın transandantal yönden teşhîrini yapmak ise, o kavrama ait olan ve diğer *a priori* sentetik bilgilere imkân sağlayan ilkeyi ortaya koymak demektir (B40).

14) Kant Birinci Kritik'te ortaya koyduğu esaslardan hareketle doğa bilimlerini temellendirmek üzere kaleme aldığı eserinde (bkz. I.Kant, *Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Werkausgabe in 12 Bänden, Suhrkamp, Band II, 1994), bilimsel olan ile neyi kastettiğini, *a priori* olana bağlı olarak şu şekilde ortaya koyar: Her doktrin, bir bilgi alanının tümünün ilkelere göre düzenlendiği bir sistem ise, bir bilimdir. Bilim tarihsel ve rasyonel olarak ikiye ayrılır. Tarihsel bilim (ki Kant buna 'hakîki olmayan' (*Alm. uneigentlich*) anlamda bilim demektedir) nesnesini deneyimden edinilen yasalara göre belirler. Rasyonel bilim ise (ki Kant'a göre gerçek bilim budur) nesnesini tamamen *a priori* ilkelere göre belirler (s.467-8).

15) *Alm.Idee.* Transandantal düşüncede aklın saf kavramları olarak transandantal idealar, deneyimin tesisinde bir işleve sahip değildirler (A326-7); deneyimin birliğinin düşünülmesinde "düzenleyici" bir işlevleri vardır(A642 ve devamı). Müdrikenin saf kavramları olan kategorilerin aksine transandantal ideaların nesnel (nesnelerin kurluş sürecine dayanan) bir türetimi mümkün değildir; çünkü söz konusu idealara karşılık gelen bir nesne mevcut değildir (A336). Dolayısıyla Kant, transandantal ideaları, deneyimin şerhedilmesi yani teşrihi (*Alm.Zergliederung*) yoluyla değil aklın muhakeme faaliyetinin bir analitiği neticesinde tespit eder (A321 ve devamı). Kant, ideaları, şarta tâbî olanın (*a posteriori* nesnenin), şarta tâbî olmaksızın (muhakeme faaliyeti neticesinde) idrâkini temin etmek üzere, şartlarının (kavramların) bütününün terkibi olarak belirlemektedir (A322). Bağıntı kategorisinin üç farklı türüne karşılık gelecek biçimde kavramlararası üç farklı bağıntı bulunduğundan, Kant üç farklı idea belirler. Kant bu suretle terkip edilen bütünler olarak transandantal ideaların nesnenin tesisinde bir işleve sahip olmadıklarını, ancak muhakeme faaliyetinin, yani yargıdan yargıya geçiş faaliyetinin zemininde yer aldığını ve bu anlamda muhakemeyi düzenleyici bir işleve sahip olduklarını ifade etmektedir (A307-9). Sonuç olarak üç farklı akıl çıkarım formunun zemininde yer alan üç ayrı transandantal idea bulunmaktadır (A323).

16) Kant *Kritik der Urteilskraft*'da, yargı yetisini (*Alm.Urteilskraft*) düşünme

yetisine ait diğer iki temel yetinin, aklın (*Alm. Vernunft*) ve müdrikenin (*Alm. Verstand*) arasında, geçiş işlevi gören bağımsız bir yeti olarak belirler:

"...die Urteilskraf, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstände und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht,...".(I.Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (1790),Werkausgabe in 12 Bänden, 1994, Suhrkamp, Band X,s.168.)

Türkçesi: "...yargı yetisi, düşünme yetilerinin sıralamasında, müdrike ile akıl arasında bir orta terim oluşturmaktadır". Kant, genel mantığı da bu üç yetinin bölümlenmesine göre teşkil ettiğini ifade etmektedir.

Ancak bu bölümlendirme kanatimizce Kant'ın düşünme yetisinin esasen yargılara dayandığına dair görüşü ile karşıtlık teşkil etmemektedir. Kant söz konusu bu görüşü Birinci Kritik'te şu şekilde ifade eder:

"[das] Vermögen zu Urteilen, (welches ebensoviel ist, als das Vermögenzu denken)..." (A81).

Türkçesi: "yargı yetisi-ki düşünme yetisi ile bir ve aynıdır".

Kant, Birinci Kritik'te, hem müdrikenin, tamamen bir yargı yetisi olarak düşünülebileceğini, hem de aklın çıkarımlarının esas itibarıyla bir yargıdan ibaret olduğunu açıkça ifade etmiştir:

"Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand uberhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann" (A69).

Türkçesi: "Ancak, biz müdrikenin tüm fiillerini yargılara tahvil edebiliriz. Böylece müdrike, bir yargı yetisi olarak takdim edilebilir."

"...der Vernunftschluâ ist selbst nicht anderes als ein Urteil, vermittelst der Subsumstion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel."(A307)

Türkçesi:"...akıl çıkarımı, şarta tâbî olanın, tümel bir kural altına düşürülmesi ile kaim olan bir yargıdan başka bir şey değildir."

Kant'ın bu görüşe, kritik öncesi dönemde de sahip olduğunu düşünmemize neden olacak bazı ifadeler de mevcuttur. Kant, kritik dönem öncesindeki bir eserinde de (I.Kant, *Die Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, (1762), 2:60, Werkausgabe in 12 Bänden, Suhrkamp, Band II, 1994), bu anlamıyla yargı yetisinin, tüm düşünme yetisinin zemininde yer alan, diğer yetilerden türetilemeyecek temel bir yeti olduğunu ifade etmektedir:

"Dieses Vermögen ist nicht aus einem andern abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich davor halte, bloß vernunftigen Wesen eigen sein. Auf demselben aber beruhet die ganze obere Erkenntniskraft."(*a.g.e.*, s.614).

Türkçesi: "Bu yeti diğer yetilerden türetilemez. Kanaatime göre, yalnızca akıl sahibi varlıklarda bulunan, kelimenin tam anlamıyla temel bir yetidir. Diğer tüm düşünme yetileri bu yeti üzerine binâ edilmiştir."

Ayrıca, Kant'a göre, yargı yetisi, temsilleri, düşünme yetisinin nesnesi kılan fiilleri icra eden yetidir:

"Meine jetzige Meinung geht dahin, daâ diese Kraft oder Fahigkeit nichts anders sei als das Vermogen des innern Sinnes, d.i. seiner einege Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zur machen." (*a.g.e.*, s.614)

Türkçesi: "Şu andaki düşüncem, bu yetinin yahut kuvvenin içsel his yetisinden, yani kendi temsillerini kendi düşüncesinin nesnesi kılma yetisinden başka bir şey olmadığı yönündedir."

Bu yazımızda yargı yetisini biz burada ifade ettiğimiz anlamıyla ele alacağız.

17) *Alm. Urteil.*

18) *Alm. Vorstellung.* Burada 'temsil' ile, hissetme yetisi yoluyla edinilen, kendinde-şeyin temsilini kastediyoruz.

19) *Alm. Vorstellung.* İdrakın fiilleri ile oluşturulmuş bulunan temsil anlamında 'tasavvur' terimi ile hissetme yoluyla edinilen, idrâktan gelen unsurları barındırmayan ve kendinde-şeyin tezâhürlerinden ibaret olan temsil anlamında 'temsil' terimini ayırdetmeyi uygun bulduk. 'Tasavvur', ya bu 'temsil'lere idrâk yetisinin bir fiiliyle (bir yargı ile) birlik vermesi neticesinde hasıl olur; ya da bu suretle oluşturulmuş bulunan tasavvurlara bir idrâk fiili vasıtasıyla birlik verilmesiyle ortaya çıkan bir başka tasavvurdur. Dolayısıyla, yargı içerisinde bir tasavvur vasıtasıyla tutulanın kendisi bir temsil olabileceği gibi, bu temsillere birlik verilmesi neticesinde ortaya çıkan bir tasavvur ya da tasavvurların birliğinden ibaret bir başka tasavvur da olabilir. 'Tasavvur' terimi, 'sûret' kökünden türemiş olup, zihinde canlandırma, şekillendirme, kurma anlamlarına gelmektedir.

20) *Alm. Verstehen.* 'İdrâk' sözcüğünün kökünde yer alan 'dark' fiili 'yakalamak', 'kavramak' anlamlarına gelmektedir.

21) A68.

22) *Alm.Spontan.* Bir yeti olarak kendiliğinden düşünme faaliyeti için *Alm.Spontaneität.*

23) *Alm. Diskursiv.*

24) Kant *kendiliğinden* ve *sevkedici* idrâk fiilleri arasındaki ayrımı zımnî olarak yapmış ancak, *kendiliğinden* idrâk fiilleri vasıtasıyla tesis ve idrâk edilenin, *sevkedici* idrâk fiilleri vasıtasıyla kavranılmasının zemini hakkında hiçbir açıklama getirmemiştir. Ayrıca, *sevkedici* idrâk fiillerinin tesisi konusunda, diğer bir deyişle, bir kavramdan bir diğer kavrama geçişin ya da muhakeme faaliyeti içerisinde bir yargıdan bir başka yargıya geçişin zemini konusunda tatminkâr olabilecek herhangi bir temellendirme çabasına girişmemiştir. Bu konu aydınlığa kavuşturulmadan sentetik ve analitik yargılar arasındaki ayrımın anlamının berrak bir biçimde ortaya konulamayacağı aşikârdır. Sentetik ve analitik yargılara dair, Kant'tan sonra meydana çıkan tartışmaların, böyle bir berraklık sağlanmaksızın yürütülmüş bulunduğu kanaatindeyiz.

25) Burada "fonksiyon" ile kastedilen matematiksel bir kavram olarak fonksiyon değildir. Burada söz konusu fonksiyon, bir idrâk fiili ile temsillerin bir birlik içerisinde tutulması ile tesis olunmaktadır.

26) A 68.

27) 'Mekân' terimini, bu yazıda,'uzay' teriminden ayırarak, bir nesnenin varolduğu zemin veya yer anlamında kullandık. 'Mekân' sözcüğü Arapça 'olmak' anlamına gelen 'kâne' sözcüğünden türemiştir ve 'varolunan yer' anlamına gelmektedir.

28) *Alm. Objekt.*

29) Burada kullandığımız 'kavrama' ve 'çevirme' terimleri bize aittir. Ayrıca *a posteriori* nesnenin görüsel karşılığın, hissetme yetisi tarafından edinilen malzemeyi haiz bulunmasını da, akıl tarafından bu suretle 'çevrilemez bir yana sahip bulunması' şeklinde ifade ediyoruz.

30) Birinci Kritik'te *a priori* nesnenin tesis ve idrâkının yeterince açık bir biçimde ortaya konulduğunu düşünmüyoruz. Bir nesne kuramının, matematiğin konusunu oluşturan *a priori* nesnelerin, bir yandan kendiliğinden idrâk fiilleri vasıtasıyla tesis ve idrâkini, öte yandan da *sevke tâbî* idrâk fiilleri vasıtasıyla

kavranılışını ve muhakemeye konu edilişini ortaya koyması icap eder. Kant'ın transandantal düşüncede bu konuları berrak bir şekilde ortaya koyamadığını düşünüyoruz.

31) Ancak, Kant'ın ne *a posteriori* nesnenin bireysel bütünlüğünün zeminini ne de *a posteriori* nesnenin görüsel karşılığının mevcut olduğu mekân olarak görünün bütününün tesisini ortaya koyamadığını düşünüyoruz.

32) Kant'ın nesne kuramında *a posteriori* nesne temsillerin terkibi üzerinden "kurulur" ve düşünme yetisinin kendiliğinden fiilleri ile "kavranılır". Bu nedenle nesnenin "tesis ve idrâk" edilmesi bir ve aynı faaliyetin iki yüzünü ifade eder.

33) A97.

34) *Alm.Apperzeption.* Kant'a göre, algılayanın kendini idrâki, düşünme yetisinin, tüm deneyimin kaynağında yer alan bir ilk idrâk fiili yoluyla mümkün olmaktadır. Bu fiilin ayrıntılı bir analitiği yapılmaksızın Kant'ta deneyimin tesisini açıklığa kavuşturmak mümkün değildir.

35) *Alm.Einbildunskraft.*

36) *Alm.Sensibilität.*

37) A 115.

38) *Alm. Synopsis.* İcmal etme, bir araya toplama, bir arada tutma anlamlarına gelmektedir.

39) *Alm. Synthesis* veya *Verbindung.*

40) *Alm. der Reinen Apperzeption.*

41) *Alm. Einheit der Syntesis.*

42) B151.

43) Söz konusu yakınlık ve alâkayı haiz olma durumu Kant tarafından *transzendentale Affinität* olarak adlandırılmaktadır. Temsillerin muhayyile tarafından yeniden üretilebilmelerinin nesnel zemininde bu yakınlık ve alâka bulunmaktadır. Kant bunun zemininde de yine *transzendentale Apperzeption*'un yer aldığını ifade etmektedir (A121-2).

44) *Alm. Reproduktion.*

45) Bu yanlar müdrikenin saf kavramları olan kategoriler tarafından tüketilmektedir.

46) *Alm.Schema.*

47) A137-8.

48) *A priori* nesnenin sevkedici düşünme faaliyetine konu edilmesi başlı başına ayrı bir konu olduğu için burada görüşlerimizi *a posteriori* nesne ile sınırlıyoruz. Bu konudaki görüşümüz ile ilgili olarak ayrıca *bkz.* 35 numaralı dipnot.

49) A51.

50) Kant'ın matematiğin mahiyetine dair görüşüne bu bağlamda kısaca değinmek istiyoruz. Kant'ın matematiksel yargıları transandantal *Schein* kapsamında değerlendirmediği ve hattâ tezâhürlere dair evrensel bir geçerliliğe sahip bulunan yargılar olarak ele aldığı aşikârdır. Bu yazıda ortaya koyduğumuz çerçeve itibarıyla, matematiksel yargıların *Schein* olmaktan çıkarılması, matematiksel nesnelere bir *Sinn* tayinini zorunlu kılmaktadır. Kant'ın matemetiksel kavramların saf görüde inşa edildiklerine dair görüşleri bu bağlamda değerlendirilmelidir. Kant'a göre saf görü, matematiksel nesnelerin *Sinn*'lerini barındıran bir mekândır. Saf görünün bu yönüyle ele alınması Kant'ın matematiksel nesnelere ve yargılara dair gorüşlerinin değerlendirilmesi açısından esastır.

Eros'un diyalektiği

Şahin Özçınar

Çoğu zaman, "*Aşk*" sözcüğünü de karşılayıp içerebilecek bir biçimde kullandığımız "*Sevgi*" sözcüğü oldukça genel bir kavramdır. Bu kavram her şeyden önce, insan varlığının gereksindiği, arzu duyduğu bir şeye yönelim halinde bulunduğu, özel bir durumu, bir yaşantıyı dile getirir. Bir yönelim ve bu yönelimin oluşturmuş olduğu coşkusal yaşantı biçiminde ortaya çıkan *Sevgi*, yönelimin tarzı ve yönelim nesnesi bakımından çeşitlilik gösterir.[1] Sevgi, nesnesine göre (ki bu aynı zamanda bir özne-varlık da olabilir), bireyin bu nesne karşısında, nesne ile etkileşiminden oluşan bir yaşantı durumu olarak, farklı tarzlarda varlık kazanıp, şefkat, saygı, cinsel arzu, tutku vb. biçimler altında kendini gösterebilir. Bu yönüyle sevgi, felsefe açısından bir özne-nesne ya da özne-özne ilişkisi biçiminde irdelenebilir.

Sevginin insana özgü bir varoluş biçimi olduğunu vurgulayacak olursak, insan kavramının içeriminden yola çıkarak, aynı zamanda onun, ussal ve özgür bir duygulanım biçimi ve bu duygulanımın eşlik ettiği bir yaşam etkinliği olduğunu, örtük bir biçimde dile getirmiş oluruz. İnsan düşünen bir varlıktır. İnsan varlığı bu yanıyla doğadan ayrılır. Bedeniyle insan doğaya bağlıyken, düşünen yanıyla doğadan farklılaşır; doğayı çalışma aracılığıyla olumsuzlayarak dönüştürür; kültür ve uygarlığı yaratarak aynı zamanda özgürleşmiş olur. Toplumsal durum ya da kültürel varlık alanına geçiş, ancak doğanın olumsuzlama yoluyla dönüştürülmesini, insanın doğal varlık olmasının da ötesinde toplumsal ve kültürel varlık olmasını gerektirir. Bu ussal özgürleşim, her zaman insanın doğal varlığının, olumlu olana yönelik bir dönüşümünü gerçekleştirmez. İnsan, bir ölçüde kültür karşısında, kendi doğal varlığını sınırlandırarak, bir bedel ödemiş olur. *Özgürlük* kavramı, ancak karşıtıyla bir arada düşünüldüğü zaman gerçek anlamda bir içerik kazanır. Dolayısıyla *Özgürlük*, bir sınırlılık ve bu sınırlılığı aşma süreci içinde var olmaktır. Özgürlük, Hegelci anlamda, bir tür zorunluluğun bilgisine varmaktır. Özellikle cinsel içerikli sevgi olgusunda, insanın doğaya dönük yanıyla kültürel varlığı arasında varolan gerilim, kısaca adlandırılacak olursa, "doğa-kültür çatışkısı", bir özgürlük çatışkısı olarak varlığını duyumsatmaktadır.[2] İnsanın doğal varlığını çalışma aracılığıyla olumsuzlaması, kendi varlığında doğanın bütünüyle aşıldığı anlamına gelmez. İnsanda bedensel ve tinsel yan bir arada bulunur; dolayısıyla, uygar dünyada

insan kendi varlıksal durumunu oluşturan bu iki farklı yanın sürekli gerilimini yaşar. İnsanın bu iki farklı varoluş durumu, Nietzsche felsefesinin Dionysosçu ve Apolloncu karşıt yaratıcı güçlere verdiği anlamla ilişkilendirilebilir.

Başlangıçta, salt bedene yönelik yalnızca kösnül bir içerik taşıyan sevgi, zaman içerisinde kültürün gelişmesiyle toplumsal bir nitelik kazanarak, daha incelikli davranış kalıpları altında kendisini gösterir. Daha doğrusu, insanın doğaya bağlı olan yanının sınırlandırılarak, kösnül arzu biçiminin toplumsal düzgülere uydurularak, -uydurulma oranında da güdümlenerek- doyum bulması, cinsel arzunun toplumsal bir biçimde gerçekleşmesi, sevginin bastırılmasını olduğu kadar, yüceltimini de sağlamış olur. "Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir. Her özne sadece dışsal doğanın (gerek insanın fiziksel varlığının, gerekse insanın dışındaki doğanın) köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır."[3] Doğa ile birlikte kendi doğasını da boyunduruk altına alınmış olan insan, doğaya, dolayısıyla kendi varlığına da yabancılaşmış olur. İnsan, ancak bu olumsuz durumu olumsuzlayarak, yabancılaşmadan kurtulur ve gerçek anlamda özgür olur. İnsan yaşamının özünü belirleyip anlamlandıran aşk, insanın doğaya sürekli bir biçimde yabancılaşmasıyla ve bu yabancılaşmanın aşılmasıyla gerçekleşir.

Aşk, insan varlığından ve onun yaşamından kolay bir biçimde ayrımsanamaz. Birbirine sıkı sıkıya bağlı olan yaşam ve aşkın her ikisi de diyalektik bir biçimde gerçekleşir. İnsan varlığı kendi doğasına yabancılaştığı oranda yaşama, aynı zamanda da aşka yabancılaşmış olur. Çoğu zaman yabancılaşma, kendisini duygusal ve bedensel ketlenme biçiminde de gösterebilir. Yabancılaşmanın giderilmesi, insanın kendi doğasını tanıması, kendinde varolan olumlu yanın korunup saklanması, olumlu olanın içinde olumsuzun elenmesi, bir başka deyişle, kendi doğasında varolan iyi ve güzelin açığa çıkarılarak, olumlanması demektir. Burada yabancılaşmanın aşılması, insanın doğal durumuna geri dönüşü biçiminde gerçekleşmez.[4] M. Horkheimer'ın *Akıl Tutulması* adlı yapıtında da belirttiği gibi: "Tam tersine, böyle bir yol bizi tarihsel olarak akla uygun olandan toplumsal tahakkümün en barbarca biçimlerine götürür. Doğaya yardım etmenin tek yolu, onun görünüşteki karşıtını, bağımsız düşünceyi zincirlerinden kurtarmaktır."[5] Cinsellik, tarihsel bir süreç içersinde artık toplumsal ve kültürel, dolayısıyla tinsel bir içerik kazanmıştır. Bu nedenle, bir zorunluluk olarak kültür içinde konumlanmış insan varlığı açısından cinsellik, yasaklamayla çarpışmaz, tersine onun üzerine kurulur.[6] Hatta aşka gerçek anlamını, bu cinsel sınırlama kazandırmış olur. Bataille'da da cinsel etkinlik ya da erotizm, ancak yasaklama ve ona karşı çıkma aracılıyla gerçekleşir: "Aslında erotizmin özü, yasak ile cinsel zevkin içinden çıkılmaz bireşimindedir. Hiçbir zaman, insansal açıdan, yasak zevk olmadan, zevk de yasak duygusu olmadan ortaya çıkmamaktadır."[7] Bataille'a göre, insanda cinselliğin hayvansal olanın ötesine geçmesi, doğrudan yasağa karşı gelme ile ilişkilidir; bu durum artık bir daha ilk özgürlüğe geri dönüşe olanak sağlamayacak olan çalışma etkinliğinin doğal bir sonucudur.[8] *Aşk*'ın özgürlüğü, bu sınırlamayla ya da yasaklamayla ortaya çıkan, özünde diyalektiği barındıran, bir özgürlüktür. Çünkü *Aşk*, her tür sınırlandırmayı aştığı, ona karşı koyup direnebildiği oranda gerçekleşebilir. Bir ölçüde aşk, olanaksızın içinde olanağı barındıran bir usdışılıktır. Belirli sınırlar içinde kaldığı sürece, sanılanın tersine bu usdışılık, aşkın özüne ve doğasına aykırı düşmez. Çoğu kez, usdışılığın yoksunluğunda yabancılaşma kendini gösterir. *Aşk*'ta yabancılaşmanın ortadan kaldırılması, salt cinselliğin açığa çıkarılması, ancak cin-

selliğin ussallık bakımından tekrar diyalektik olumsuzlama aşamalarından ve kültür dolayımından geçirilerek kazanılmasıyla gerçekleşebilir.

Her sevgi, bir nesneye yöneliktir; bir varlığı gereksinir. Sevgi eyleminin kendisi ise, bir varoluş durumunu bildirir. Bu da, varoluşun kendi dışına çıkması, öteki varlık ile karşılaşması, bir başka deyişle varoluşun bir başka varlıkla birleşerek kendi varlığını gerçekleştirmesi, dünya ile bütünleşmesi demektir. Sevgi, insan varlığının dış nesnel gerçekliğin farkına varmasının, onunla yüzleşerek kendisini öznel, öznel olduğu oranda da nesnel bir varlık olarak oluşturabilmesinin olanağıdır. Bir başka insana yönelik olarak sevgi ya da aşk aracılığıyla insan varlığı, bir başkasının varlığı dolayımında kendi varlığını gereksinir. Platon'nun da belirtmiş olduğu gibi: "Aşkta, dostlukta, arzuda insan kendine uygun geleni arzular."[9] Bu yönüyle aşk, kendi varlığımıza dönüktür. Aşk, aslında bir başkasını istemekten çok, onun aracılığıyla kendi varlığını istemektir. Bir başka deyişle, *kendi varlığını bir başkasında istemektir*. O halde aşkın kendine dönük niteliği, ancak bir başkasının varlığının dolayımından geçerek, onun varlığını gereksinerek gerçekleşecektir. Aşkta olduğu gibi, Hegel'in bilinç diyalektiğinde de, bilinç kendi dışına açılır; bilincin, kendi dışına çıkıp başka bilinçlerle karşılaşması gerekir. Bir başka bilinç karşısında tanınmaksızın bilinç, gerçek bir bilinç ya da özbilinç olarak kendini oluşturamaz. Burada ben, ancak bir başkasının dolayımında kavranmakta özbilinç, "*başkasında kendi kendisini görmekte*" ve istemektedir[10] Bu nedenle, özbilincin etkinliğine benzer bir biçimde, aşk, kendi dışında bir başka varlığı ve başkası tarafından tanınmış olmayı gereksinir; kendi içine kapalı olamayacağından, aynı zamanda bir başkasıyla karşılaşmamızı sağlayan bir gerçeklik ilkesi işlevini üstlenmekte olan aşk, basit bir bencillik değil, kendi varlığıyla birlikte yaşamı isteyen, olumlayan bir bencilliktir.[11] Ama sonuçta aşkın ereği, özbilincin kendini oluşturucu ereği gibi, kendine dönüktür. Özverili olmakla, bir başkasını özgür ve kendinde bağımsız bir varlık olarak tanımakla birlikte, erotik sevginin ereği, yine de kendini gerçekleştirmektir.

Öteki ile kurulan bir ilişkidir sevgi, oysa bir tür sevgi görünümü olarak açığa çıkan Aşk, kendi-için- varlığın, bir başka kendi-için-varlık tarafından her nasılsa olduğu gibi (kendinde-varlık olarak) kabul edilmesini zorunlu olarak gerektirir. Bu durumda, insan varlığının varlığı ancak, Hegel'in *Efendi-Köle Diyalektiği*'nde özlü bir anlatım bulan, *tanınma* aracılığıyla gerçekleşir. Seven insan, kendi-için değil, artık bir başkası-için-varlıktır. Bir başkası-için-varlık olmak, bir başkasını tanımak ve onun tarafından tanınmış olmanın arzusunu içerir. Artık arzu, doğrudan bir nesneye yönelmiş arzu olmaktan çıkıp, ötekinin varlığının dolayımından geçerek kendi üzerine kıvrılmış bir arzudur. Hegel'de arzunun verili hayvansal doğayı olumsuzlayıp aşabilmesi, kendine geri dönebilmesi, kendisiyle arasına bir mesafe koyup onun üzerine yükselip seyredebilmesi için, arzunun *verilmiş* bir varlığa değil, *varlık olmayana* yönelmesi, dolayısıyla böylesine bir arzunun, varlık olmayanı istemekle, insanı varlıktan bağımsızlaştırması, *özgürleştirici* (*insanoluşturucu*) bir arzu olması gerekmektedir.[12] Aşk'ın ortaya çıkardığı arzu da, nesnesiz, daha doğrusu kendi kendinin imleyeni ya da nesnesi olan bir arzudur. İnsanı gerçek anlamda bilinçli bir varlık haline getiren bu türden bir arzu kavramı, Lacancı psikanalizmde de Hegelci bir içerikte karşımıza çıkmaktadır. Lacan'ın vurguladığı biçimde vurgulamak gerekirse: "İnsani arzu Ötekinin arzusunun arzusudur; insan arzulanmayı arzular."[13] Bu arzu, Lacancı açıdan *kastre*, dolayısıyla benzer biçimde Platon'da olduğu gibi, insan varlığının eksikli yapısından kaynaklanan öz-

sever (narsist) bir nitelik taşımaktadır. Aşk, kısaca, insanın kendine yönelik, insanın kendi varlığında bulunan bir yoksunluğun giderilmesine dönük, bir arzuyu içermektedir.

Özellikle, bireyler arasında gerçekleştiği cinsel içerik kazanmış biçimiyle sevgi, daha doğru bir deyişle aşk, (Hegel'in *Tinin Görüngü Bilimi* adlı yapıtında, tarihin temelinde gördüğü özbilincin gelişimi ve ortaya çıkışındaki çatışkıyla benzerlik kurabileceğimiz bir biçimde) karşılıklı tanınmayı arzulayan öznelerin az ya da çok karşılıklı çatışkısı üzerinde temellenir. Bu nedenle, sevgiye oranla daha dar anlamda aşk, özneler arasında ister örtük, ister açık bir biçimde gerçekleşmekte olsun, karşılıklı bir çatışkının varlığına dayanır. Bu çatışkı, Hegel'in *Özbilinç* Kavramı ile *Efendi-Köle* Diyalektiği'nde özgün bir anlatım kazanmıştır. Hegel'in belirtmiş olduğu gibi, "Özbilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla *kendinde* ve *kendi için*dir; eş deyişle, ancak tanınan bir şey olarak vardır."[14] Öz bilincin kendini gerçekleştirmesinde zorunlu bir koşul olarak ortaya çıkan tanınma olgusu, Aşk'ın gerçeklik kazanmasında da üzerinde önemle düşünmemiz gereken bir olgudur.[15] Karşılıklı tanınma arzusu, yalnızca aşkın çatışkılı durumunu değil, aynı zamanda Aşk'ın bir güç ilişkisi biçiminde gerçekleşmekte olduğunu da açığa vurmaktadır. Tanınma arzusu doğrudan güçle ilişkilidir. Güçlü olan tanınmış olan efendidir. Köle tanınmayı isterken, aslında kendinde olan bir eksikliğe yönelmiş, kendinde olmayan bir şeyi arzulamaktadır.

Sartre da, özneler arasındaki tanınma olgusunun çatışkılı yapısını Hegel'in efendi-köle diyalektiğine benzer biçimde dile getirir. Fakat bu noktada Sartre, Hegel'den ayrılarak, (seven özneler arasında) çatışkının uzlaşmaz olduğunu, dolayısıyla karşılıklı tanınmanın olanaksız olduğunu vurgular.[16] Çatışkının uzlaşmaz yapısını ve bir başkasının varlığını tanıyıp anlamanın olanaksızlığını diyalektik bir söylemle vurgulayan Sartre, aşkı Hegelci tarzda diyalektik bir oluş ve dönüşüm süreci olarak kavramaktan uzaktır. Hegel felsefesinde ve efendi-köle diyalektiğinde karşıtlar uzlaşmaz değil diyalektik bir süreç içinde varolur. Hegel felsefesinde karşıtlık, diyalektik devinimin, olumsuzlama ve aşma süreçlerinin yalnızca gerekli bir koşuludur. Tek taraflı da olsa, tanınma arzusunun varlığı, diyalektik bir devinim olarak aşkı olanaklı kılar. Oysa biz, karşılıklı tanınmanın koşulladığı bir gereksinim olarak aşkı, tek taraflı değil, çift yönlü, güç ilişkilerinden arındırılmış eşitlikçi bir ilişki olarak düşünmek isteriz. Her ne kadar Hegel'de tanınma tek taraflı olumsuz bir ilişki olarak görülse de, karşılıklı tanınmanın olanağı, bu olumsuzluk üzerinde temellenir. Olumsuz gibi görünen çatışkının, aslında olumsuzlama yoluyla olumlayan, dönüştüren bir yanı vardır.

Hegel diyalektiğinde çatışkı, karşılıklı tanınma olgusunun olanaksızlığından çok olanaklılığını gerçekleştirmektedir. Hegel, tanınma olgusunun diyalektik yapısını sunmakla birlikte, karşılıklı tam bir tanınmanın olanaksız yapısını da açığa çıkarmış olmaktadır. Karşıtlar arasında tam bir uylaşım, diyalektik devinimin olanağını oluşturan çatışkıyı da ortadan kaldırır. Oysa Hegel, kendi diyalektiğine karşıt görülecek de olsa, bir erek olarak efendi-köle arasında, mutlak anlamda tam karşılıklı bir tanınmayı, çatışkıların bütünüyle sonlandırıldığı bir uylaşımı arzulamaktadır.[17] Bu sorun, Hegelci diyalektikte, Kojéve'in yorumunda da belirtilmiş olan "tarihin sonu" kavramıyla ilişkilidir.[18] Hegel, çalışma aracılığıyla kölenin hem kendi bağımlı varlığını hem de efendisinin kendisine dolayımlı olarak bağlı (bağlı olduğu kadar da bağımlı) varlığını ortadan kaldıracağını düşünür. Bu, kölenin efendi tarafından artık 'kendi için bir kendinde varlık' olarak eksiksiz tanınmasının ola-

naklı olduğu bir aşamadır.[19] Bu aşamayı Kojéve, tarihin son bulduğu bir aşama olarak yorumlar. O halde, tanınma ve aşkın diyalektik olarak varolabilmesi, az ya da çok çatışkının varlığını gerektirmektedir. Yoksa efendi-köle diyalektiğinin son bulduğu aşamaya benzer biçimde, tam bir karşılıklı tanınmanın gerçekleşeceği böyle bir durumda, aşkın da son bulması, tamamlanması gerekmektedir. Bu bir anlamda tanınma arzusunun yokluğu, aşkın kendisinin de yok olması demektir. Oysa diyalektiği, sürekli bir üst aşamada gerçekleşecek olan, son bulmayacak bir süreç olarak düşünecek olursak, böyle bir sorunla karşılaşmış olmayız. Zaten Hegel diyalektiğini ya da genel anlamda diyalektiği böyle düşünmek, diyalektiğin özüne daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Aşkın varolması, tanınma arzuna ve bu arzunun yarattığı çatışkılı duruma bağlıysa, aşkın varlık kazanabilmesi için tanınma arzusu ve çatışkının sürmesi gerekmektedir.

Hegel diyalektiği bize daha çok, karşılıklı tanınmanın gerçekleşmesinin olanağını bir erek olarak sunmaktadır. Asıl sorun burada, Hegel diyalektiğinin kendi kendini tamamlayan, son bulan bir diyalektik olması değildir. Tüm bu açıklamalara rağmen, diyalektiği yukarıda dile getirdiğimiz gibi tamamlanan, çatışkının son bulduğu bir süreç olarak algılarsak, aşkı da karşılıklı tanınma arzusunun varlığına bağlı gördüğümüz için, aşkın kendi içinde ussal bir biçimde kavranılamaz çelişkili (paradokssal) durum yarattığını görürüz. Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin ötesinde, aşk kendi içinde bir olanaksızlığı barındırır. Bir ölçüde Hegel felsefesinde karşımıza çıkan bu sorun, diğer kuramsal yaklaşımlarında paylaştığı bir sorundur. Bu sorun, Platon'un aşk kuramında da karşımıza çıkmaktadır. İster Platoncu açıdan aşkı varoluşumuza ilişkin bir eksikliğin tamamlanması arzusu olarak, isterse Hegel'in efendi-köle diyalektiğini kullanarak, karşılıklı tanınma arzusu biçiminde kavramaya çalışalım, her iki durumda da aşk, kendi içinde çelişkili bir durum olarak karşımıza çıkmakta, kendinde bir olanaksızlığı bildirmektedir. Platon, Hegel ve Lacan'ın, felsefelerindeki arzu kavramına baktığımız zaman, arzu doğrudan doğruya bir nesneye karşılık gelmemektedir; bu filozoflara göre, biz arzunun nesnesini değil, arzunun kendisini arzularız. Bu yaklaşımların çoğunda arzu, soyut bir nitelik kazanmış, doğrudan varlık nedenini kendimizde bulduğumuz bir eksikliğin, bir yoksunluğun imleyeni konumundadır. Bu eksikliğin giderilmesiyle arzunun, dolayısıyla aşkın ortan kalkması gerekmektedir. Ayrıca Platonik olarak nitelendirilen aşk, tanımı gereği bize aşkın içinde bulunduğumuz bu olgusal evrende gerçekleşmeyecek bir olanaksızlık olduğunu bildirir. Stendhal'da da aşkın, Platoncu bir tarzda, olgusal olan somut bir varlığa karşılık gelmediğini, kendi anlığımız aracılığıyla oluşturduğumuz, düşüncelerimizde gittikçe yetkinliğe doğru billurlaştırarak kurguladığımız bir varlığa yönelik olduğunu görürüz.[20] Arzu ancak giderilmediği sürece arzu olarak kalabilir. Aragon'un "*Mutlu aşk yoktur*" dizesini, belki de bu bağlamda yorumlamamız gerekmektedir. O halde, gerçekleşmiş ya da giderilmiş aşk, aynı zamanda hem en son mutluluk hem de bu mutluğun sonudur.

Tüm bu çelişik, sorunlu durumuna karşın, yine de aşkı, Hegel açısından diyalektik bir devinim içinde gelişen bir süreç olarak kavrayabiliriz. Her ne kadar aşk, temelde karşıtlar arasında bulunan çatışkının gerilimiyle varlık kazansa da, hiçbir zaman karşıtlar arasında tam, eşit bir tanınma gerçekleşmese de, gittikçe karşılıklı tanınmaya yönelik bir yetkinleşmeden, aşkın bu diyalektik süreç içinde gerçekleşmekte olduğundan kuşku duymamız gerekmez. Diğer taraftan aşkın, en azından karşılıklı çatışkıların uzlaştırılmasına ve aşılmasına yönelik bir denge durumunu da gerektirmekte olduğu, aşkın buna yöneldiği düşüncesi, Hegelci diyalek-

tik yaklaşıma ters düşmez. Ancak karşılıklı tanınma (karşılıklı ilgi ve özen) aracılığıyla aşk, sevgiyi de içererek kalıcı bir belirlenim kazanabilir. Çatışkı, olağan ya da kaçınılmaz bir durum olsa da, aşk çatışkıların uyumunda kendisini gerçekleştirir. Konuya Hegelci bir bakış açısıyla yaklaşacak olursak, karşılıklı tanınma arzusunun bir sonucu olan çatışkı, yine Hegel'de diyalektik düşüncenin özü gereği, uzlaşımlar aracılığıyla aşılıp, aşıldığı oranda da bir üst aşamada korunabilir. Tüm varlık alanında kendini gösterdiği gibi, aşkta da çatışkı, bir oluş ve dönüşüm ilkesi olmak bakımından yadsınamaz bir gerçekliktir.

Aşk söz konusu olduğunda, daha baskın olan duygu biçimi, ötekini arzulamaktan çok, çoğu kez gerçekleşemeyecek olsa da, öteki tarafından arzulanmayı arzulamaktır. Sevgi ya da aşk, bir güç ilişkisi bağlamında kendini gerçekleştirme etkinliği olarak nitelendirilebilir. Sevgiye ya da aşka, Nietzscheci bir yaklaşımla bakacak olursak, özellikle aşk olgusunu, etkin olmak, yetkinlik ve kendini gerçekleştirmek arzusu biçiminde bir tür "*Güç İstenci*" ile bağıntılı olarak açıklamamız gerekir. Fakat bu durumda da aşkın, aynı zamanda bir başkasını ve onun arzusunu arzulamak yönüyle, etkin olmaktan çok bir etkilenme, yetkin olmama ya da bir yoksunluk durumunu dile getirdiğini kolayca görürüz. Sonuçta böyle bir arzu, kendi karşıtını içererek ondan kaynaklanabilmektedir. Bir başka deyişle, yetkinlik arzusu, yetkin olamama durumundan kaynaklanmaktadır. Tüm diğer insan etkinlikleri gibi, sevgi de, güç istencinin biçim değiştirmiş bir görünümüdür. "Güç İstenci"nin gerçekleşmesi, tek taraflı bir tanınmayı gerektirdiğinden, sevgi ikircikli bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakış açısından, çelişiğini de kendi içinde barındırdığı için sevgi, salt sevgi olmakla kalmaz, diyalektik bir biçimde, içten içe nefreti de kendi özünde saklar. Aslında, karşılıklı tanınma arzusunun yarattığı çatışkının yalnızca bir yönüdür nefret. Öyle ise o, her zaman bir sevmeme durumu değildir.

Sevgi, varoluşun bu dünyada bulunma, bu dünyaya atılmış olma, çelişkisini ortadan kaldırarak, insan varlığının bu dünyada varoluşunu anlamlandırıp, değerli bir varlık haline gelmesini sağlar; böylece sevilen nesne de anlam ve değer kazanmış olur. "Biz dünyaya 'fırlatılmışız' (*geworfen*) diye iddia eder, Heiddegger. Bizim dünya-içre-varlığımız bir 'fırlatılmışlık', bir '*Geworfenheit*'dir."[21] İnsan sonsuz bir kaygı yaratan bu fırlatılmış olma ve bunun doğurduğu yalnızlık duygusundan kurtulmak ister. Kaygı bizim aynı zamanda ölümlü varlık olmamızla ilişkilidir. "*Dasein*'ın Varlık'ı ölüme-doğru-oluş'tur."[22] İnsan sevgi aracılığıyla bu kaygı içinde varolma durumundan kaçınırken, varlığı, dolayısıyla kendi varlığını da anlamlandırmaya çalışır. Ölüm ve onun karşısında duymuş olduğumuz korku, yaşamın kaygı veren hiçliği, ancak sevgi aracılığıyla olumsuzlanabilir. Bu olumsuzlama, ölümün salt bir olumsuzlaması değildir, aynı zamanda yaşamın ölüm aracılığıyla olumlanmasını da içermektedir. Ölüm, yaşamı olumsuzladığı kadar evetler de. Ölüm bizi korkuttuğu oranda yaşama bağlar. İçinde yaşadığımız bu kaygı dolu dünyaya, en az sevgi kadar, ölüm de anlam kazandırmış olur. Sevgi ya da aşk, yaşamın özü olarak ölüme karşı konumlandırılır. Ölüm de, sevgi ya da aşk gibi, insanın bu dünyadaki varoluşsal durumuyla doğrudan bağıntılıdır. Bu nedenle yaşamı, dolayısıyla sevgi ve aşkı, ölümle olan ilişkisinde anlamak gerekir.

Hegel, efendi-köle diyalektiğinin temelinde ölüm korkusunu görmektedir. Çünkü ona göre, kölenin efendi karşısında tanınmamasının gerçek nedeni, kölenin efendi ile giriştiği ölümüne savaşta ölümü göze alamamış olmasıdır.[23] Ölüm olgusu, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde önemli bir yer tutmaktadır. Bununla bir

koşutluk oluşturabilecek biçimde, Bataille'ın erotik sevgiyi ölümle ve dolayısıyla şiddetle ilişkilendirmiş olması, burada incelediğimiz konu açısından oldukça ilginçtir. Hegel'de tanınma olgusunun ve onun yarattığı çatışkının temelinde bulunan korku, Bataille'da aşkın ve cinselliğin içeriğini belirlemektedir. Bataille, *Erotizm* adlı yapıtının hemen ilk tümcesinde, erotizmi, "ölüme kadar yaşamın olumlanması" biçiminde tanımlar. Varlığın sürekliliğinin temelinde ölümü görür. Ölümün varlığın sürekliliği olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bataille, bu konuda azımsanamayacak ölçüde, Hegelci bir yaklaşımı sürdürür. O da Hegel gibi, tüm insanlığın, dolayısıyla erotizmin temelinde çalışma olgusunun bulunduğunu, insanın doğal hayvansal varlığının çalışma aracılığıyla olumsuzlanarak aşıldığını ileri sürer. Böylece Bataille'da, cinsellik hayvansal doğaya karşılık gelirken, erotizm insanla ve çalışmanın getirmiş olduğu yasaklamayla birlikte açığa çıkar. Ona göre: "İnsan bu hayvanlıktan çalışarak, öldüğünü anlayarak ve utançsız cinsellikten erotizmin ortaya çıktığı utançlı cinselliğe geçerek çıkmıştır."[24] Bataille'da, insanın en temel etkinliklerinden olan çalışma ve cinsellik, tamamen ölüm olgusu ve onun bilinci bağlamında açıklanmıştır. Ölüm, insanın süreksiz varlığının sürekliye geçişini sağlar; aynı zamanda bir alt üst oluşu, tüm yasaklama ve sınırlamanın ortadan kalkmış olduğu Dionysosçu bir coşkuyu anıştırır. Bataille, ölümün aşkla olan ilişkisini şu sözcüklerle vurgular: "Bizler süreksiz varlıklarız ve anlaşılmaz bir serüvende yalnız olarak ölen bireyleriz, ama kaybedilen sürekliliğe özlem duyarız."[25] Süreksiz olanın sürekli olana yönelik duyduğu özlem, ölümdür. İşte ereği ölüm olan ve onunla özdeşleşen bu özlem, aynı zamanda erotik etkinliğin özünü oluşturmaktadır.

Freud da, insanın ruhsal yaşamının temelinde bulunan, insanın tüm yaşamsal davranışlarını yönlendirip belirleyen birbirine karşıt yaşam (Eros) ve ölüm (Thanatos) olmak üzere iki temel içgüdünün varlığını ortaya koymakla, bir içgüdü olmak bakımından ölümün insan varlığı açısından önemini vurgulamıştır. Fakat insanın yaşamında belli bir dönemde ortaya çıkıp belirleyici olan bu güdüyü, Bataille'ın tam tersine, insanın yaşam istencinin tam karşısına yerleştirmiş, yaşamla ölüm arasında bir ilişki kurmayıp, bunları birbirinden tamamen kopuk, çatışan iki ayrı güç olarak nitelendirmiştir. Oysa Bataille, tam da bunun tersine, yaşamın ölümden ayrı düşünülemeyeceğini, insanın tüm yaşam gücünün kaynağında ölüm olgusu ya da ölüm arzusunun bulunduğunu görmüştür.

Bataille'ın erotizme ve ölüm olgusuna yaklaşım biçimi, diyalektik bir yaklaşımdır. O, ölüm ile yaşam arasında karşılıklı bir belirlemenin varolduğunu, insanın yaşamsal ve erotik coşkusunun ölüm tarafından kapsandığını, yaşamın da ancak ölümün bilincinde olmakla anlam kazandığını belirtmiş; Nietzsche felsefesine benzer bir biçimde, ölümün ise, bu yaşamsal yazgının sahiplenmesi yoluyla olumlanıp aşılabileceğini göstermiştir.[26] Bu nedenle, Bataille'da aşkın temelindeki arzu, ölümü içeren ve ona yönelik olan bir arzudur. Yaşamı ve aşkı ayakta tutan arzuyu, ölümden ve ölüm isteminden ayıramayız. "Eğer iki aşığın birleşmesi tutkunun eseri ise, bu birleşme ölümü, intiharı ve cinayet arzusunu çağrıştırıyor. Tutkunun belirttiği ölümdür."[27] Tüm bu belirlemeler ışığında Bataille, cinsel birleşmede zevkin doruk notasındaki son halini, çarpıcı bir yaklaşımla, "*küçük ölüm*" olarak adlandırır.[28] Zevkin en doruk aşaması biçiminde nitelendirilebilecek olan bu an, insan varlığının dünyadan kopuşunu gösterir. Bu kopuş, aslında varoluşsal bir kopuştur ve bu anın deneyiminden oluşur. Bu, süreksizden sürekliye, yaşamdan ölüme geçişin, sürekli ile süreksizin kesiştiği bir nokta, aynı anda her iki farklı varoluş tarzının sarsıcı deneyiminin yaşandığı bir an, zevkten kaynaklanan bir kendini yi-

tirme durumudur.

Aşk felsefesinin en özlü kuramsal anlatımlarından birini gerçekleştirmiş olan Platon, yine Hegelci diyalektikten farklı ama ondan hiç de aşağı kalır sayılmayacak, kendine özgü incelikli bir diyalektik ile aşk kuramını bir çatışkının değil, daha çok insanın eksikli yapısının olumsuzlanması ya da giderilmesine yönelik olan, bir uylaşımın varlığı üzerinde temellendirmeye çalışmıştır. Bir bütünleşme arzusu ve arayışı olarak *Aşk*, Platon'da insanın eksikli yapısından kaynaklanmaktadır. Platon'da aşk, aynı zamanda güzele ve tamamlanmış olmaya duyulan bir arzudur. *Şölen* diyalogunda geçen, 'Aşk Tanrısı' *Eros*'un doğumunu dile getiren bir Yunan söylencesinde, aşkın güzellik ve yoksunlukla ilintili '*yarı-tanrısal*' durumu anlatılmak istenmektedir.[29] *Şölen* diyalogunda Aristophanes'in anlattığı bir başka söylence, yine insan varlığının eksikli yapısını dile getirmekte, aşk ise bu eksikliğin tamamlanması arzusu olarak tanımlanmaktadır.[30] "Sevgi dediğimiz şey yaradılışımızdaki bütünlüğümüzü arzulamak ve aramaktır."[31] O halde sevgi, Platon'da insan varlığının eksikli yapısından kurtulma arzusu, güzel ve iyi olan aracılığıyla yetkin olan varlığa hem yönelme hem de kendi varlığında yetkinliği gerçekleştirme isteğidir. Biz, bizde olan bir şeyi değil de olmayan bir şeyi arzulayacağımıza göre, sevgi bir yoksunluk durumudur.[32] Bir ***daimon*** olarak *Eros*, ölümlü olanla ölümsüz olan, geçici olanla kalıcı olan arasında bulunan bir tindir.[33] Sevgi bir yoksunluk durumu olsa da, Platon açısından sevgi, gerçek anlamını yaratma kavramında bulacaktır. Sevgi sanılanın tersine, salt güzel ve iyi olanın sevgisi ya da arzulanması değil, "doğurmanın güzel içinde yaratmanın sevgisi"[34] dir. Yalnızca güzelin değil, dolayısıyla iyinin de yoksunluğundan kaynaklanan bir arzudur, Platon'da sevgi. "Madem sevgi güzellikten yoksundur, güzellik de iyilik olduğuna göre, sevgi iyilikten de yoksundur."[35] Eğer bu yoksunluk ya da eksiklik olmazsa, arzunun kendisi de olmaz. Bu durumda da insan varlığı, diyalektik bir devinim içinde gelişip kendini gerçekleştiremez. Bu eksiklik, iyi ve yetkin olana yönelme, kendi varlığımızın tamamlanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. *Eros*'un kendisi, tanrısal olanla olmayan arasında bir ara durum olduğundan, insan varlığını tinsel açıdan devinime ve dönüşüme uğratan diyalektik bir ilkedir. Kendini olumsuzlayıp aşma, bir kendine yabancılaşma ve bölünme içinde kendini arzulamak, bu yolla kendine dönerek, kendini gerçekleştirmek biçiminde gerçekleşen bir yaşam diyalektiğidir, Platon'da *Eros*.

Güzele, iyi ve doğruya duyulan arzu olarak *Eros*, Platon'da insanın felsefe, sanat ve bilim gibi tinsel nitelikte kalıcı her tür "doğurma" etkinliğinin kaynağında bulunur. *Eros*, bu yönüyle bir ölçüde Freud'un *Libido* kavramıyla da örtüşerek yaşamı olumlayarak oluşturulmasını sağlayan bir yaşama güdüsü ve gücü, dolayısıyla tüm tinselliğin devindirici kaynağıdır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Metafizik*, Cilt:1, Çev.: A. Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1985.

Bataille, G., *Eros'un Gözyaşları*, Çev.: M. M. Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

Bataille, G., *Erotizm*, Çev.: M. M. Yakupoğlu, Fikir Kitapları Serisi 1, Bilkamat, Ankara, 1993.

Gaset, O. J. y., *Sevgi Üstüne*, Çev.: Y. Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Georg, S., *Heidegger*, Çev.: S. Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.

Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngü Bilimi*, Çev.: A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.

Horkheimer, M., *Akıl Tutulması*, Çev.: O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.

Kojéve, A., *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev.: S. Hilav,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000., s. 43-44.

Lacan, J., *Fallus'un Anlamı*, Çev.: S. Murat Tura, Felsefe Yazıları Ansiklopedisi: 4, AFA Yayınları, İstanbul, 1994.

Leader, D., *Kadınlar Neden Yazdıkları Her Mektubu Göndermezler*, Çev.: N. Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Lynch, S. M., *Dostluk Üzerine*, Çev.: F. Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Platon, *Lysis* (Dostluk Üstüne), Çev.: S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958.

Platon, *Şölen: Sevgi Üstüne*, Çev.: A. Erhat / S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958.

Stephen, M., *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, Çev.: K. Öktem, Sarmal Yayınevi, İstanbul,1998.

Tura, S. M., "Önsöz: ('Olmakta Eksiklik' Lacan'da Kastrasyon ve Narsizm)", *Fallus'un Anlamı*, Çev.: S. Murat Tura, AFA Yayınları, Felsefe Yazıları Ansiklopedisi: 4, İstanbul, 1994.

Tura, S. M., *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1998.

Versenyi, L., *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev.: A. Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1988.

Yakupoğlu, M. M., "Nietzsche Bataille'da Varoluş, Aşk ve Ölüm", *Aşk*, Cogito, Sayı: 4, İstanbul, 1995.

DİPNOTLAR:

1. Burada en yetkin, dolayısıyla Tanrısal varlığa yönelmiş sevgiden (Aşk'tan) söz edebileceğimiz gibi, cinsel içerikli duygusal (Erotik) sevgiden, salt bedensel (Kösnül) sevgiden, hatta bunlardan farklı, bir çeşit sevgi olan dostluktan da söz edebiliriz. Bunların tümü, Türkçe'de sevgi olarak nitelendirilebilir. Sevginin bu farklı biçimleri, Antik Yunan'da yaklaşık olarak, sırasıyla *Agape*, *Eros*, *Epithymia* ve *Philia* sözcükleriyle değişik bir anlatım kazanmıştır. (Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Cilt:1, Çev.: A. Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1985., s. 100 ve 240 öncelikli olmak üzere, *"Yunanca Terimler Sözlüğü"* kısmı.) Sevgi sözcüğü, Türkçe'de *Aşk*'ın Arapça karşılığı olarak kullanılmakta olsa da, *'aşk'* sıradan bir sevgi biçimi değildir. Bu nedenle, Türkçe'de kendine özgü, yoğun bir sevgi yaşantısının anlatım biçimi olarak aşk, sevgi sözcüğüne oranla anlam bakımından daha sınırlı kullanılabilecek bir kavramdır. Yukarda saydığımız ilk iki sevgi biçimini aşk sözcüğüyle kolay bir biçimde karşılayabilirsek de, salt bedene yönelik sevgiyi tümüyle aşk olarak nitelendiremeyiz. Aşk cinselliği içermekle birlikte, onun ötesinde bir anlam kazanır; bedensel ve cinsel olanla bütünüyle örtüşmez. Ayrıca, iki insan arasında varolan dostluk tarzındaki sevgi ilişkisine, bu ilişkinin oluşturmuş olduğu duygu biçimine de aşk diyemeyiz. Sevgi daha yumuşak ve genelde daha süregen bir duyguyu, 'aşk' terimi ise, keskin, daha tutkulu, coşumsal ve cinsel içerikli bir duygu türünü betimler. Bu yazıda biz, olanaklı olduğunca bu ayrıma uyarak, kimi zaman sevgi terimi yerine aşk terimini kullanmaya özen göstereceğiz.

2. Özellikle, Platon ve Freud'un aşk kuramlarında, ayrıca Nietzsche'nin aşk anlayışında başta olmak üzere, aşk üzerine bir çok kuramsal çalışmada, bu karşıtlığın varlığı belirgin olarak gösterilebilir.

3. Horkheimer, M., *Akıl Tutulması*, Çev.: O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990., s. 120.

4. A.g.y., s. 144.

5. A.g.y., s. 144.

6. Leader, D., *Kadınlar Neden Yazdıkları Her Mektubu Göndermezler*, Çev.: N. Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997., s. 39.

7. Bataille, G., *Erotizm*, Çev.: M. M., Fikir Kitapları Serisi 1, Bilkamat, Ankara, 1993., s. 117.

8. A. g. y., s.117.

9 Platon, *Lysis* (Dostluk Üstüne), Çev.: S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958., (121 e), s. 132.

10. Bkz: Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngü Bilimi*, Çev.: A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986., s. 125.

11. Aşkın kendine dönük olumlu bir bencillik olarak kavranması, Platoncu aşkın da en çarpıcı özelliğidir. (Bkz: Versenyi, L., *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev.: A. Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988, s. 183.) Çünkü, ona göre aşk, insanın kendi eksikli varlığında kendi bütünlüklünü gereksinmektir.

12. Kojéve, A., *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev.: S. Hilav,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000., s. 43-44.

13. Tura, S. M., "Önsöz: ('Olmakta Eksiklik' Lacan'da Kastrasyon ve Narsizm)", *Fallus'un Anlamı*, Çev.: S. Murat Tura, AFA Yayınları, Felsefe Yazıları Ansiklopedisi: 4, İstanbul, 1994, s.12.

14. Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi*, s. 124

15. Hegel'in diyalektiği, bu yönüyle, Aşk olgusuna da uyarlanabilecek ve bize bu konuda -da diğer bir çok konuda olabileceği gibi- esin kaynağı oluşturabilecek bir diyalektiktir.

16. Bkz: Lynch, Sandra M., *Dostluk Üzerine*, Çev.: F. Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997. s. 92-106.

17. Hegel'in diyalektik anlayışını benimseyen Marksistler'de, sınıflar arasındaki savaşımın son bulacağı, bireyler arasındaki çatışkıların son bulup, ya da en aza indirgenebileceği, karşılıklı uylaşımın sağlandığı eşitlikçi bir toplumda, ancak gerçek aşkın yaşanabileceğini savunmaktadırlar. O halde, aşkın çatışkılı yapısı, aslında tarihsel sınıf çatışkısının zorunlu bir sonucudur.

18. Bkz: Kojéve, A., *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 101-135.

19. Bkz: Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngü Bilimi*, s.131.

20. Bkz. Gaset, O. J. Y., *Sevgi Üstüne*, Çev.: Y. Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995., s. 15-51.

21. Georg, S., *Heidegger*, Çev.: S. Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara 1996., s. 97.

22. Stephen, M., *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, Çev.: K. Öktem, Sarmal Yayınevi, İstanbul,1998., s. 164.

23. Bkz: Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi*; s. 130-131.

24. Bataille, G., *Erotizm*, s. 35.

25. A. g. y., s.18.

26. (Bkz: Yakupoğlu, M. M., "Nietzsche Bataille'da Varoluş, Aşk ve Ölüm", *Aşk*, Cogito, Sayı: 4, İstanbul, 1995.)

27. A.g. y., s.24

28 A. g. y., s.190. Ayrıca bkz: Bataille, G., *Eros'un Gözyaşları*, Çev.: M. M., Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997., s. 25-26.

29. Platon, *Şölen: Sevgi Üstüne*, Çev.: A. Erhat / S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1958, (203 b-c), s.64.

30. Bkz., A. g. y., (188 d - 192 e), s. 42-47.

31. A. g. y., (193 a), s. 47.

32. Daha önce vurgulamaya çalıştığımız gibi, arzu hem Platon'da hem Lacan'da bir yoksunluk durumunu bildirir. Aynı zamanda her ikisinde de özsever bir içerik taşır. Aristophanes'in Şölen diyalogunda dile getirdiği, söylenceye benzer biçimde, Lacan'da da arzunun temelinde insan varlığının bütünlüklü yapısının bir bölünmeye uğraması söz konusudur. Basit ve kısa bir anlatımla Lacan'nın kuramını bizi ilgilendiren yönüyle ele alacak olursak, Platon ile Lacan arasında burada kurmaya çalıştığımız benzerliğin yüzeysel bir benzerlik olmadığı görülecektir. Lacan'da *Ayna Evresi*'nin ardından bir kopuş gerçekleşir. Çocuk bu aşamada, dil ya da simgesel kastrasyon aracılığıyla imgeselden simgesele, dolayısıyla doğa alanından kültürel gerçeklik alanına geçerken, kendinde varolan bir

yoksunluk durumu ile karşılaşır. Bu yoksunluk, hem annesinde hem de kendisinde bulunan Fallus'un yoksunluğudur. Bu nedenle çocuk, annesinin arzusunu (annesinin fallusu olmayı) arzular; annesinin eksikliğini ve arzusunu tamamlayıp gidermek isterken, kendi arzusunun kaynağı olan eksikliği de annesinin arzusunun imleyeni aracılığıyla giderip tamamlamayı, daha doğrusu hem annesinin hem de kendisinin olmak üzere, her iki anlamda da "fallus(u) olmayı" arzular. (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz: Lacan, J., *Fallus'un Anlamı*, Çev.: S. Murat Tura, Felsefe Yazıları Ansiklopedisi: 4, AFA Yayınları, İstanbul 1994. Ayrıca bkz: Tura, S. M., *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 1998.)

33. Versenyi, L., *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, s. 175.

34. Platon, *Şölen: Sevgi Üstüne*, (206 e), s. 70.

35. A.g.y., (201 c), s. 64.

Evren üzerine felsefi bir konuşma

Özgür Akarsu

YAŞAMIN ANLAMI NE ANLAMA GELİR

Ünlü Latin şair Lucretius'un (M.Ö. 95-55) "De Rerum Natura" ismini verdiği 7400 dizelik *didaktik* şiiri, Türkçe'de "Evrenin Yapısı" ya da "Evrenin Doğası Üzerine" başlıkları ile karşılanabilir. Bilindiği gibi didaktik şiir genellikle öğretici, bilgi verici ve yol gösterici olması niyeti ile yazılmış şiirlerdir. Lucretius da *De Rerum Natura*'da insanın doğru, ahlaklı yaşamasını amaç edinmektedir.

Özlem: Lucretius'un amacı, insanın ahlaksal doğrularına ulaşmak ise ne için evrenin yapısını anlatma gereği duydu ki?

Volkan: Doğru söylüyorsun, Lucretius'un amacı evrenin yapısını anlatmak değildi. De Rerum Natura'da evrenin yapısını anlatması, insanın kökenini, doğasını, nerede bulunduğunu ve nereye gideceğini dolayısı ile insanın yaşamının anlamının ne olduğunu anlatmak için bir araçtı. Çünkü O şunun farkındaydı, *insan yaşamının anlamı için yaşar ve bu anlamın peşinden gider.*

Özlem: Sanki bu ikisi, yani *yaşamın anlamı* ve *evrenin yapısı* bana apayrı iki konuymuş gibi geliyor. Aralarında ne gibi bir ilişki var ki?

Volkan: Aslında ilişki çok açık, çünkü kökenimiz, doğamız, nerede yaşadığımız ve nereye gideceğimiz de yaşamın anlamının belirlenmesinde ve sorgulanmasında kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan konulardır. Dolayısı ile yaşamın anlamını arayacağımız en kritik bilgi, evrenin yapısına ait olan bilgidir. Bu bilgi, sadece

evrenin bir kökeninin olduğunu düşünen ve olduğuna inanlar için *evrenin kökeninin ne olduğunun bilgisini* de içinde barındırır. Öyle ya, evrenin bir kökeninin olduğunu düşünmek zorunda değiliz. Ama, önce yaşamın anlamı üzerinde biraz daha duralım. Senin de hak vereceğin gibi *yaşamın anlamı nedir* diye soruyorsak eğer, *ne için yaşadığımızı* da sormaya başlarız. Ne için yaşadığımız, ahlak ve değer yargılarımızı dolayısı ile nelerin peşinden gidip nelere sırtımızı döneceğimizi de belirler.

Özlem: İyi de, yaşamın anlamı nedir? Benim bildiğim birçok insanın bazıları para peşinden, bazıları aşk peşinden ya da işçi sınıfının çıkarları veya inandıkları tanrının buyrukları peşinden gidiyor. Bu kadar farklı şeylerin peşinden giden farklı farklı insanlar varsa hangisi gerçekten yaşamın anlamının peşinden gidiyor? Hem yaşamın anlamını kim biliyor ki? Diğer yandan, kazara yaşamın anlamını bulmuş olsak da, bulduğumuzun gerçekten yaşamın anlamı olduğunu nasıl bilebiliriz?

Volkan: İnsanların peşinden gidiyor diye saydığın bu şeylerin her biri, ne tek başlarına yaşamın anlamıdırlar ne de yaşamın anlamı bu tür tikel anlamların toplamıdır. Kanımca, zaten yaşamın kendisinin bir anlamı yoktur, anlam ona bizim kendimizin kattığı bir şeydir. Böylece sorduğun bu sorular anlamsız olur ve cevap bulmamız da gerekmez.

Özlem: Haklı olabilirsin ama, o zaman şu soruya nasıl cevap vereceğiz: İnsan, yaşamının anlamını kendi yarattıysa ve bir bakıma o bir kurgu ise hiçliğe, anlamsızlığa düşmez mi?

Volkan: Cevap vermek zorunda olduğumuz çok güzel ve önemli bir soru. Bu soruya cevap veremezsek insanın ya olmayan bir şey için yaşadığını ya da kendini bile bile kandırdığını söylemiş oluruz. Böylece çelişkili düşündüğümüz sonucu çıkarılabilir. Ancak ben bu sonuca varmıyorum, çünkü insan çoğu zaman yaşama anlam katanın kendisi olduğunun farkında değildir. İnsan yaşamın anlamını kendi yaratmış olsa da, bu yaratısına *yabancılaşmıştır* ve sonuçta kendi ürününü kendisine dışarıdan sunulan veya dışarılarda keşfedeceği bir şey durumuna koymuştur. Yani yaşam anlamlandırılır ancak daha sonra *yaşamın anlamlandırılışı yaşam anlayışı olur*, sanki yaşamın bir anlamı varmış ve biz onun anlamını keşfediyormuşuz gibi.

Diğer yandan bireyler yaşamlarını devam ettirebilmek için, hem doğa ile hem de toplumun diğer bireyleri ile öyle ya da böyle üretim ve tüketim ilişkilerine girerler. Bu ilişkiler yaşamın özdeksel koşullarını belirleyeceğinden de yaşamın anlamının biçimlenmesinde bu ilişkilerin büyük bir katkısı vardır. Anlamı bu ilişkiler ağı içerisinde bulunduğu yerde bulamayan birey, varlığının yani yaşamının, anlamı ile yaşantısı arasında çelişkiye düşebilir. Bu nedenle insan genelde öyle ya da böyle kendi varlığına üretim ilişkileri içerisinde bir anlam bulmaya çabalar.

Özlem: Demek ki, yaşamın anlamını biçimlendiren tek etken evrenin yapısına ait bilgi değilmiş. Seni az çok tanıyorsam eğer, üretim ilişkilerinden söz ettiğinde toplumsal yapılanmayı dolayısı ile siyasal kurumsallaşmaları da kast ettiğini düşünüyorum.

Volkan: Doğru düşünüyorsun.

Özlem: Yaşantı ile yaşamın anlamı arasında doğabilecek bir çelişkiden söz ettin. Hem evrenin yapısı hem de üretim ilişkileri yaşamın anlamlandırılmasını etkiliyorsa eğer, bu ikisinin kattıkları anlam her zaman uyuşmaya bilir. Demek istediğim, evrenin yapısına dair bilgimiz yaşamın anlamı ile yaşantı arasında tutarsızlığa neden olabilir ya da bu tutarsızlığı arttırabilir.

Volkan: Elbette. Böylece şu sonuca varabiliriz: İnsanlar bu tür tutarsızlıkları ortadan kaldırma eğiliminde olduğundan, toplumsal yapılanma evrenin yapısına dair bilgiyi çeşitli şekillerde etkileyebilir ve baskı altına da alabilir. Bazen toplumsal yapı kendi köklerini evrenin yapısına, çoğunlukla kökenine de dayandırarak, kendini evrensel düzeyde meşrulaştırabilir ve daha kalıcı kılabilir. Bu söz ettiklerimize en iyi örnek herhalde Platon'un kurguladığı toplum anlayışı ile evren anlayışı arasındaki apaçık ilişki olabilir. Platon çok bilinen ve birçok alanda düşüncelerinin hâlâ etkili olduğunu senin de kabul edeceğin bir düşünürdür, bu sebepten Ondan söz edelim istiyorum, yoksa tarihin her kesitinden örnek bulmak sanırım mümkündür.

Özlem: Devam et, kulağım sende.

TARTIŞMAYA BİR KATKI OLARAK PLATON'UN DEVLETİ VE EVRENİ

Volkan: Platon'a göre, bilginin kaynağının ne olduğunu sorarak başlayalım. Ona göre bilginin kaynağı, bizim kendilerini duyu deneyi ile değil de, düşünce ve akıl yolu ile bileceğimiz idealardır. İdealar ezeli-ebedi olan, yani yaratılmamış ve yok edilemez olan, zamanın ve mekânın dışındaki değişmez kavramsal varlıklardır. Oysa, bu dünyadaki algılanabilir nesneler zaman ve mekânın içinde sürekli değişmeye maruz kalmaktadırlar. İdealar değişmez olduklarından herhangi bir şey yapamaz ve dolayısı ile evrendeki değişmeyi başlatamaz ya da bu değişmeye neden olamaz. Ama bir tanrı, idealar dünyasının özelliklerini, sadece akılla anlaşılabilir dünyanın formlarını, düzenden yoksun, belirsiz özdeğe yükleyerek özdeğe düzen ve form kazandırır. Bence, böylece bir heykeltıraşın biçimsiz çamurdan Venüs heykeli yapması gibi, Platon'un tanrısı da kaostan kozmosu yani form ve düzen kazanmış evreni yaratmış olur. Tüm idealar da sahip oldukları özellikleri hepsinin üzerinde olan İyi ideasından alırlar. İyi ideası ancak matematiksel bilimlerle ve diyalektikle uzun yıllar uğraştıktan sonra mistik bir tecrübe, özel bir sezgi ile tanınabilir. Dolayısı ile İyi ideası tanımlanamaz, söze dökülemez, açıklanamaz ama başka her şeyi açıklar.

Özlem: Kaç kişi uzun yıllar matematik ve diyalektikle ilgilenebilir? İyi ideası söze dökülemez ise, bu ideaya mistik tecrübe ile ulaşabilen kişiler olsa bile İyi ideasının bilgisi bu kişilerin tekelinde kalmaz mı?

Volkan: Bu soruları O da sormuş kendine ve hiç çekinmeden de cevaplamış. Ona göre, İyi ideasının bilgisine yaşamını sadece düşünmeye ayırabilen bazı filozoflar ulaşabilir ve bilgiyi edinmek zaten filozofların işidir, sıradan insanın edinebileceği bir şey değildir. Karnını doyurmak için çalışanın düşünmesi hem gereksiz hem de boşunadır, hatta doğru değildir, onların filozofların dediklerini yapması daha uygundur.

Bir yanda da özdeksel dünya tanrının kendisine verdiği formları koruyabilmek bakımından yetersizdir, yani evren sürekli çürümekte, onun imasıyla soysuzlaşmaktadır. Toplumun da bir ideası olduğunu anımsarsak eğer toplumlar da sürekli soysuzlaşmakta, çürümektedir. İşte tam burada Platon'un şu ünlü yaklaşımını anımsıyorum, "Ya filozoflar kral olmalı ya da krallar filozof olmalı."

Özlem: Nasıl tanrı idealarının özelliklerini biçimsiz özdeğe yükleyerek özdek ile idealar arasında aracılık yaptı ise filozoflar da İyi ideası ile toplum arasında

aracılık mı yapacaklar yani!

Volkan: Platon, çalışması gerekmeyen, filozof krallardan oluşan yönetici sınıf, bu sınıfı koruyan bekçiler ve düşünmesi gerekmeyen, çalışan sınıftan oluşan bir toplum yapısının ideal toplumun zorunlu zemini olduğunu söyler. Filozof-krallar mistik bir şekilde elde ettikleri İyi ideasının bilgisiyle en azından toplumsal çürümeye bir dur diyebilecektir.

Dahası var, Platon'da İdealar iyinin kaynağı, dünyasal özdek ise kötünün kaynağıdır. Böylece günlük yaşantının değişen dünyası güvenilmezdir ve bize değişmeyenin, kusursuzun, sonsuzun bilgisini sağlayamaz. İdeaların bilgisi filozof-kralların tekelindedir. Buradan ahlaksal sonuçlar da çıkarır Platon, iyi ideal devletin düzenini koruyacak her şeydir: halkı kandırmak ve gerekirse soykırım yapmak da iyidir. Kötü olan devletin düzenini değiştirebilecek her şeydir: çalışan sınıfın düşünmesi bu bağlamda kötüdür, yöneticilerin de yaşamak için çalışması kötüdür.

Bilime, gözlemsel bilgiyi küçümsediğinden çok zararı, matematiği bilimle evlendirdiğinden de faydası olmuştur. Gördüğün gibi Özlem, Platon'un düşünce dizgesi evrenin yapısını, kökenini açıklıyor sonra topluma, devlete, iyi olan ile kötü olanın ne olduğuna kadar geliyor.

Özlem: Platon, bana gerçekten de tutarlı görünüyor, ama onun bu görüşlerini kabul edebileceğimi hiç sanmıyorum. Onun görüşleri daha çok felsefe ve metafizik üzerine kurulmuş gibi görünüyor. Ancak, bilim bize gözlemlerle elde edilmiş ve sınanabilir birçok bilgi veriyor ve evrenin yapısı bu bilgilerle açıklanıyor, öyle değil mi? Öyleyse kişilerin inançları, siyasi görüşleri ya da genel olarak yaşama bakışları bilimsel bulgular karşısından neyi değiştirebilir. Eğer bilimi yadsımaları gerekirse ve öyle de olursa o görüş zaten baştan kaybetmiş olur.

Volkan: Platon ile ilgili söylediklerine katılmamam olanaklı değil. Özellikle Onun görüşleri önünde sonunda kökenciliğe ve sabit bir sınıf ayrımcılığına çıkar ki böyle bir görüşü kendime yakıştıramam. Ama bilimin salt olgusal yani gözlem ve deney verilerinin üst üste biriktirilip toplanmasından daha fazla bir şey olduğunu da görmekte yarar vardır. Doğa bilimsel çalışmalar salt olgusal olmaktan daha fazla *anlam* taşımaktadırlar. Unutmayalım ki bilimin de bir metafizik özü var. Ne demek istediğimi anlaşılır hale getirmek için, Newton ve ortaçağ evren anlayışı arasındaki karşıtlığa değinebiliriz. Bunun için ortaokuldan beri bildiğimiz Newton'un üç devinim aksiyomundan ya da yasasından birincisini anımsamak işe yarayabilir.

BASİT BİR KELİME FARKINDAN ÖTE GÖKSEL YASALAR İLE DÜNYASAL YASALAR FARKI

Özlem: Bir cismin üzerine kuvvet uygulanmıyorsa eğer, duruyorsa durmaya, devinim halindeyse düz bir çizgi boyunca devinimine devam eder, değil mi?

Volkan: Kabaca evet. Ama Newton'un *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* adlı eserine bakacak olursak, fizik derslerinden çok tanıdık olan Newton'un birinci devinim yasası şöyle tanımlanmış: *Her cisim, üzerine etki eden bir güçle bu değiştirmeye zorlanmadıkça, durgun durumunda kalmaya devam eder ya da düz bir çizgide tekbiçimli devinimini sürdürür*

Özlem: Buradan ne anlam çıkarmamız gerekiyor şimdi?

Volkan: Dikkat edersen, Newton aksiyomuna "her cisim" ile başlıyor. Bu neyi değiştirir? Ortaçağın evren anlayışı ile beraber ele alıp düşünürsen çok rahat bulursun.

Özlem: Biraz daha ipucu lütfen.

Volkan: Ortaçağda yürürlükte olan Batlamyus evren modeli, Aristoteles'in evren modelinin biçimce biraz değiştirilmiş halidir. Bunun yanı sıra, bu modelin üzerine kurulan evren anlayışı Platon ve Aristoteles'ten bir derlemedir. Aristoteles, evreni dünyaya ait yasalara bağımlı cisimlerin bulunduğu *ay altı alem* ve içinde ezeli ebedi aşk objesinin arzusuyla devinen gezegenlerin, yıldızların bulunduğu *ay üstü alem-kutsal alemler-* olarak ikiye bölmüştü. Özetle, *göksel yasalar* ile *dünyasal yasalar* diye ayrım yapmaktadır.

Özlem: Evvvet! "Her cisim" denince de yersel ve göksel cisimler arasındaki ayrım artık kullanılmaz hale gelmiş olur.

Volkan: Kesinlikle! Böylece bizlere fizik derslerinde ezberletilen bu aksiyom, mühendisliğe hizmet eden kuru kuru bir teknik bilgi değil, aynı zamanda ortaçağ evren anlayışına bir karşı duruştur. "Atalet yasası" olarak bilinen bu aksiyom aslında Newton'un buluşu değil Galileo'nundur, Galileo'nun da bu fikrinin temellerini atomcu filozof Demokritos'ta (İ.Ö. 460-370) bulduğu bilinmektedir.

Özlem: Yine filozoflar, neyse, peki, göksel yasaların dünya yasalarına tabi tutulmasının o günün toplumsal yapılanmasına karşı bir anlayış getirdiği sonucunu nasıl çıkaracağız?

Volkan: İsa, babasının yanına gittiğini söyleyerek gökyüzüne yükselmemiş miydi? Markos İncil'de şöyle diyor: Rab İsa onlara (havarilere) bu sözleri söyledikten sonra göğe alındı ve Tanrının sağ yanına oturdu. (Markos 16:19) İsa, tanrıdan ayrı düşmüş, günahkâr dünyadan, kutsal olan dünyaya gitmek için göğe yükselmişti. İşte Aristoteles'in *ay altı* ve *ay üstü alem* ayrımı yapmış olduğu evren anlayışı kilisenin inancı ile böylece uyuşmakta.

Özlem: Ne deyeyim akla yatkın geliyor, ben bunu niye düşünemedim ki? Ama Aristoteles Hıristiyan değildi ya, O ne için ay üstü alemin kutsal olduğunu düşündü?

Volkan: Aslında O, ay üstü alemin kutsal olduğunu değil de üstün olduğunu söyler. Aristoteles'in devinim öğretisini biraz irdelersek gökyüzünün niçin üstün sayıldığını daha iyi anlayabiliriz. Aristoteles'te cisimlerin nasıl ve nereye doğru devinecekleri onların ne olduğuna ve nerede olduklarına bağlıdır. Topraktan yapılma bir cisim aşağı doğru, ateş ise yukarı doğru devinir. Çünkü toprağın doğal yeri aşağıda, ateşin yukarıdadır. Her bir cisim kendi yerini kendi türüne göre bulur ve o yere varmaya çabalar.

Özlem: Ortaçağ insanı için de Kutsal İsa kendi yeri olan göksel krallığa yükselmişti ve insan da bu dünyadan kurtulup, kendi yerine yani tanrının yanına varmak için çabalıyordu. Nasıl da uyuşuyorlar!

Volkan: Aristoteles'in devinim öğretisine devam edelim, çünkü gökyüzünün niçin üstün sayıldığını daha cevaplamadık. Bir cisim kendi yerine doğru deviniyorsa bu doğal bir devinimdir, bir taşın bırakıldığında toprağa gitmesi gibi. Ancak, yukarı doğru atılan bir taş toprağa yani kendi doğal yerine geri döner, dolayısı ile taşın yukarı atılması şiddete dayalı, doğal olmayan bir devinimdir.

Dünyasal cisimler doğal yerlerinde bulunmadıklarından deviniyorlarken, göksel cisimler kendi yerlerini kendi devinimleri içinde bulmaktadır. Bu sebepten dolayı göksel devinim varlık bakımından kusursuz, diğer yandan dünyasal devinim ku-

surludur. Adeta lanetlenmiş kusurlu bir ay altı alem-yeryüzü- ve üstün sonradan kutsal göksel cisimlerin ruhsal alemleri. Böyle bir evren anlayışı meşruluğunu göksel krallıktan alan kilise egemenliğinin doğal kanıtı olarak sunulmaktaydı. Şimdi sen söyle Özlem; sence kilise böyle bir evren anlayışının değiştirilmesine olumsuz tepki göstermeyip de ne yapabilirdi?

Özlem: Bu bilgiler ışığında çok basitçe şu sonuca varıyorum, Aristoteles'in evrenin reddi işlerine gelemezdi. Çünkü gök yüzünün yasaları da dünyadaki yasalarla aynı olunca, İsa'nın yükseldiği gökyüzü kutsal olmayan bir gökyüzü olur. Artık kutsal göksel krallık yıkılmış, değişen evren tasarımı ve betimlemesi ile beraber kilisenin meşruluğu evren anlayışındaki yerini ve kaynağını yitirmiştir.

Volkan: Bu gün artık, evrenin yapısının ne olduğu, sorusunun cevabını bulma hakkı daha çok bilim insanlarına tanınmış görünüyor. Bilimin teknik gelişmeye sağladığı katkılar kuşkusuz göz ardı edilemez ancak bilim sadece tekniğe veya ne bileyim sağlığa hizmet etmesinin yanı sıra anlamlar üretmektedir. Daha önce de dediğimiz gibi salt olgusal bir bilgi üretim sürecinden daha fazla bir şeydir bilim.

Özlem: Tam olarak nereye varmaya çalışıyorsun?

Volkan: Bir soruyla karşılık vereyim. Bugünün yaygın ve baskın evren anlayışının yani Big Bang'in tarihteki diğer evren anlayışları gibi önsel, metafizik kabullenmeleri veya inançsal ve anlamsal sonuçları yok mudur?

Özlem: Niye olmasın, değil mi? Çağımızda ne değişti de tarih boyunca evren anlayışları ile toplumsal yapı ya da yaşamın anlamı arasında ilişki varken günümüzde bu ilişki bir son bulsun?

Volkan: Tarih içerisinde çok şey değişti, evren anlayışı da toplum da değişti. Evren anlayışı ile toplum arasındaki ilişki de değişti ama ilişkiler değişmiş olsa da hep bir şekilde ilişki vardı, bugün de olması gerekmez mi?

Özlem: Tamam, itiraz etmiyorum, ama günümüzde ilişkinin varlığını nerelerde aramamız gerektiğini söyleyebilir miyiz?

Volkan: Elbette, bazı örnekler üzerinde duralım. Einstein, bir yayıncıya teorisini tüm dünyada anlayabilecek en fazla on iki kişinin bulunduğunu söylüyor. Bu söz daha sonradan o kadar çok tekrarlandı ve desteklendi ki Einstein'ın gelmiş geçmiş en zeki insanlardan biri olduğu ve Onu sadece çok iyi matematik eğitimi almış sınırlı sayıda bilim insanı tarafından anlaşılabildiği efsanesi türedi. Gerçekten de bilim, bir yandan tekniğin hizmetine girerken diğer yandan da, özellikle kuramsal fizik ve kozmoloji, bir elitler zümresi doğurdu.

Özlem: Sanki bunları daha önce konuştuk gibi, evet ya, aynı Platon'un dediği gibi. Evrenin yapısını sınırlı sayıda bir grup insan, çok iyi matematik ve diyalektik eğitimi alarak bilebilir demiyor muydu? Bu da demek ki, evrenin yapısı artık bu yeni elitler zümresinden sorulacak.

Volkan: Bu, bilimsel bilginin artık anlaşılabilecek bir şey değil, inanılacak bir şey olduğunu söylemektir. Richard Feynman kuantum elektro-dinamiği ile ilgili bir konferansında katılımcılara şöyle der "Biliyor musunuz, benim fizik öğrencilerim de anlamıyorlar. Çünkü ben de anlamıyorum. Hiç kimse anlamıyor."

Özlem: Feynman kendisinin de anlamadığını söylerken biraz alçak gönüllülük yapmış olsa gerek.

Volkan: Bugün de gökyüzündeki olayların belli bir elit tarafından dünyada karşımıza çıkmayan birtakım olgularla açıklanması bana ortaçağ evren anlayışını çağrıştırıyor. Çünkü, göksel-yasalar ve dünyasal-yasalar ayrımı bir bakıma yine söz konusu, bundan başka göksel-yasaların bilgisi yine elit bir zümrenin bilebilme

ve anlayabilme alanına girmiş görünüyor ve çoğunluğa da bu zümrenin dediklerine inanıp inanmamak kalıyor.

Özlem: Dediklerin akla yatkın geliyor ama umarım bilimi dışlayacak bir sonuca varmazsın, sevgili arkadaşım. Bilim o kadar hızlı gelişti ki uzmanlaşma ve branşlaşma kaçınılmazdı. Doğal olarak bilimsel çalışmaları herkesin anlamasını beklemek zorlaşır. Bu gün evrenin yapısını bilim açıklamaktayken bırakalım da bilim değil inançlar mı ya da mitolojiler mi açıklasın?

Volkan: Elbette benim bilimi ret edelim diye bir sonuca varmam söz konusu değil. Ben uzmanlaşmanın ve branşlaşmanın bilimi anlaşılması zor hale getirdiğini de ret edemem. Bir düşüncenin anlaşılması zor olabilir dolayısı ile kafa yoran kişi sayısı az olacağından da daha az kişi tarafından anlaşılacaktır. Ama ben bundan değil *anlaşılabilir* olup olmamasından söz ediyorum. Evrenin yapısı inançlar ya da mitolojilerle açıklansın da demiyorum, ancak bilimin evrenin yapısını açıklarken inançlardan ve mitolojilerden etkilenmediğini de söylemek de son derece güç olur. Bilimi terk etmeyelim ama bilimin içindeki alternatif teorileri ya da hipotezleri de gözden kaçırmayalım.

Özlem: Lafını kesiyorum ama sanırım bulutların dağılacağı yok. Bulutlar dağılmayacak gibi olursa Tuncay ile Özgür geleceklerini söylemişlerdi değil mi?

Volkan: Bak zaten, teleskopun kubbesini kapatıyorlar. Bu tüller gökyüzünü çok güzel süslüyor diğer yandan da gözleme olanak vermiyor. Onlar gelene kadar şunları söylemek istiyorum: Big Bang teorisi evrenin yaklaşık 15-20 milyar yıl kadar önce hiçlikten büyük bir patlama ile başladığını öneriyor. Evreni, sonsuza dek genişleyerek soğuk ve karanlık bir geleceğin ya da tekrar üzerine çökerek başlangıcı kadar dehşet bir sonunun beklediğini söylüyor. Bu yaklaşımın, göksel olayları açıklarken ve tüm bu senaryoları çizerken kullandığı egemen güç *kütle çekimdir*. Bir de evrene bir başlangıç ve son biçmeyen, onu uzay ve zamanda sonsuz ve sınırsız kabul eden Plazma Evren Modeli var. Bu model ise evreni biçimlendiren başat gücün *elektromanyetik kuvvetlerin* olduğunu kabul ediyor. Big Bang'in gözlemlerden evrenin genişlediği sonucunu çıkardığı yerde Plazma Evren Modeli bu genişlemenin, sonsuz ve sınırsız evrende gerçekleşen yerel bir büyük patlamanın sonucu olabileceği seçeneğine dikkat çekiyor. Özgür ile Tuncay'da bu model üzerine çalışıyorlar. Onlar da isterse, bu konuda onlardan yararlanırız diye düşünüyorum.

Özlem: Bizimle bilgilerini paylaşmaktan büyük haz alacaklarından eminim. Neyse, yani, şimdi onlar büyük patlama diye bir şeyin olduğunu ama bunun özdeğin yaratıldığı ve evrenin varlığa geldiği bir büyük patlama değil sadece bir büyük patlama olduğunu mu söylüyorlar?

Volkan: Tam da bunu söylüyorlar. Bu arada, ne dinleyelim istersin?

Özlem: Masanın çekmecesinde Beethoven'in bir CD'si olacak, oradan Moonlight Sonata'ı çalar mısın?

Volkan: Işık lütfen! Moonlight tamam. Işığı kapatabilirsin. Sonrası için de Mozart 41. Senfoniyi hazırladım, tamam mı!

KONUŞMAYA YENİ RENKLER KATILIYOR

Özgür: O senfonin diğer adı "Jupiter", değil mi?

Volkan: Ah, hoş geldiniz. Karanlıkta, yaklaştığınızı fark edemedik. Biz de kozmolojiden söz ediyorduk. İnanıyorum ve diliyorum ki, hem en güncel bilgileri hem de felsefi düşüncelerinizi aktararak konuşmayı zenginleştirecek ve lezzet katacaksınız.

Tuncay: Aslında biz gözlem yapacaktık, ama doğanın bizi pek umursadığı yok.

Özlem: Belki de bizi umursuyordur çünkü biz de sizin burada olmanızı istiyorduk. Volkan sizin çalışmalarınızdan biraz söz etti. Sanırım bugünkü kozmolojiye eleştirel yaklaşıyorsunuz ve her ikimiz de sizlerin bu konu ile ilgili düşüncelerini merak ediyoruz.

Özgür: Konuşmaktan her zaman zevk almışımdır, bir de karşımda sizin gibi tartışmayı seven bilgi aşıkları varsa zevk sarhoşu olurum. Eğer izin verirseniz, kozmoloji ve bilim üzerine genel bir konuşma ile başlamak isterim.

Volkan: İzin ne demek, istediğin gibi devam et.

Özgür: Teşekkür ederim. Bugünkü kozmoloji çalışmaları Big Bang'e indirgenmiştir. Bu indirgeme göz ardı edilerek günümüz kozmolojisi Big Bang ile özdeşleştirilmiş olarak sürdürülmektedir. Farklı modeller olarak dile gelen çeşitli çalışmalar da yine Big Bang bağlamında olup, gözlemlerle olan uyuşmazlığın *görüngüyü-kurtaran ad hoc* hipotezlerle giderilmesi ile Big Bang'in ana hatları içerisinde kalmaktadır. Oysa Big Bang'in kozmoloji içerisinde, evrenin yapısı ile ilgili olarak yapılabilecek çeşitli modellemelerden birisidir. Big Bang ile kozmoloji özdeş değildir, kozmoloji bir disiplin olarak Big Bang'i kapsar ve tarihsel bir varlık olarak kapsamı onu zaten aşar.

Volkan: Thomas Kuhn'un paradigma kavramına başvurarak belirleyecek olursak şöyle desek olmaz mı? Bugünkü kozmolojide Big Bang sadece basit bir teori olarak değil, daha da ötesi bir paradigma olarak vardır.

Özgür: Kesinlikle, aynı fikirdeyim ve bu konuyu açmak istiyorum. Bilimsel etkinliğe bir kafes ören paradigmalar insanın tarihsel süreçlerinden bağımsız olarak belirmezler. Bilimsel etkinliklerin birçok kurumsal ve sosyal etmenlere bağlı olarak geliştiğini dikkate almakta, bilimsel bilgi üretim sürecini anlamamız bağlamında, yarar vardır.

Bilim öncelikle, kendisine cevap verilmek üzere çalışılacak bir probleme gereksinim duyar, değil mi? İşte burada can alıcı nokta, bu problemlerin de paradigma içerisinde belirlenmiş olmasıdır. Yeni bir paradigma yeni problemleri ile gelecektir ama, yeni paradigma içerisinde de eski problemler, problem olma niteliğini yitirebilir. Çünkü; varolan paradigma içerisinde problem olarak algılanan gözlem ve deney sonuçları, problem olma niteliğini varolan paradigma ile uyuşmamasından elde eder. Ben bu tür problemlere *aposteriori* problemler diyorum. Diğer yandan bir paradigma içerisindeki teorinin mantıksal örgüsünün tutarlılığının, yani iç tutarlılığının, sağlanabilmesi ve epistemolojik, metafiziksel, dilbilimsel yapılarının çözümlenebilmesi de problem olarak belirmektedir. Bu kavramsal problemlere de *apriori* problemler diyorum. Bence, böylece bilimsel etkinlikte çözülmesi ve çözümlenmesi gereken tek problem a posteriori problemler değil a priori problemlerdir de. Tarihten öğrendiğimiz üzere de, varolan paradigmayı sıkıntıya sokan ve problem olarak algılanan birçok olgunun anlaşılması o paradigma içerisinde gerçekleşememiş, paradigmanın değişmesi ile çözülmüş veya/ve problem olma niteliğini yitirmiştir.

Big Bang'e gelirsek, bu teori genel olarak, bugün evrende görünen kozmolo-

jik ölçekli yapıları evrenin başlangıcındaki olaylara atıfta bulunarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu nedenle "evrenin nasıl başladığı" problemi bu paradigmanın can damarı ve bu problemin cevaplanması da ülküsü durumuna gelir. Şu saptama çok önemlidir; *evrenin bugünkü yapısının kökeninin araştırılması, evrenin kökeninin araştırılması olarak değerlendirilmektedir*. Kozmoloji ile kozmogoni birmişçesine gibi bir hava hakim. Oysa evrenin nasıl başladığı Big Bang paradigmasına ait bir problemdir, kozmolojinin biricik problemi değildir. Çünkü bu soru örtük olarak evrenin başlangıcının olduğunu zaten kabullenmiştir. İrdelersek, açık olarak soru şudur: Evrenin bir başlangıcı vardır, öyle ise evren nasıl başladı? Peki evrenin bir başlangıcı olduğu kanıtlanmış mıdır, nasıl kanıtlanacaktır, kanıtlamak olanaklı mıdır? Kozmolojiyi evrenin bir başlangıcı olduğu düşüncesi ile sınırlandırmamakta ve başlangıcı olmayan bir evren modellemesinin, bugünkü bilgilerimizle, olanaklılığının değerlendirmesinde yarar olduğunu düşünüyorum.

Özlem: Peki, "başlangıçtan önce ne oldu ya da ne vardı?" diye sorulduğunda, Big Bangçiler ne cevap veriyor?

Volkan: Big Bang'e göre, böyle bir soruyu düşünmeye yatkınlığımızın nedeni günlük dilin yetersizliğidir. Çünkü, *zaman* da *evrenin başlangıcı* ile başladı, dolayısı ile *evrenin başlangıcından öncesi* diye bir an yoktur. Sonuç olarak *evrenin başlangıcından öncesi* diye bir ifade günlük dilin doğurduğu bir yanılgıdır, anlamsız bir ifadedir. Dolayısı ile söz konusu soru da anlamsızdır.

Özgür: Ancak ben bu açıklamanın ya da cevabın bir totoloji olduğunu düşünüyorum. Çünkü, söz konusu paradigma içerisinde *evrenin başlangıcı* demek *uzay-zamanın başlangıcı* demektir. Bu nedenle de *zamanın evren* ile başladığını söylemek, *zamanın uzay-zaman* ile başladığını yani *zamanın zaman* ile başladığını söylemek olur. Bu da açık bir totolojidir ve elma elmadır demekten daha fazla bir şey söylemez. Özetle, bu sorunun anlamsız bulunması için öne sürülen gerekçe, bana ikna edici gelmiyor.

Volkan: Evrenin bir başlangıcının olduğu varsayımını terk edersek bu gibi problemlerden kurtulamaz mıyız? Elbette yeni problemlere yanıt vermek gerekecek ve bu süreç zaten bu şekilde süreklilik kazanacaktır. Başlangıcı olmayan bir evren modelinin olanaklılığını değerlendirmeye başlayınca, bu seçeneğin düşünülmesine engel olarak gösterilen gerekçe; Termodinamiğin II. Yasasının yorumu olmuştur, değil mi?

Özgür: Doğru söylüyorsun. Tuncay bu konuyu iyice araştırmıştı, Onun devam etmesi benim için de iyi olacaktır.

BİNG BANG'İN BİR KISMININ ELEŞTİRİSİZ OLMAYAN BİR ANLATIMI

Tuncay: Clausius, bu yasadan bir cismin ısıl erkesinin sıcaklığına oranı olarak tanımlanan *entropi değişimi* ilkesini kurar. Bu yasaya göre yalıtılmış bir dizgede tersinir süreçlerde entropi değişimi sıfır, tersinmez süreçlerde entropi değişimi sıfırdan büyüktür. Entropi değişimi sıfırdan küçük bir olayın gerçekleşmesi ise olanaksızdır. Clausius, yalıtılmış dizgeyi, dışarısı ile hiçbir alışverişte bulunmayan dizge olarak tanımlamıştır, daha sonra bu tanım evrene de atfedilmiştir.

Sadece tersinmez süreçler entropi artışına neden olmaktadır. Bu nedenle yalıtılmış bir dizgede entropinin artışı zamanın ileri, azalışı da zamanın geriye doğru

aktığı şeklinde anlaşılır.

Özlem: Yani, entropinin artış yönü zamanın okunun yönü olarak düşünülüyor.

Tuncay: Doğru. Bu yaklaşıma göre yalıtılmış bir dizgede entropi, mutlak termodinamik denge durumuna ulaşılıncaya kadar artacaktır. Sonuç, yalıtılmış bir dizge eninde sonunda, zaman ilerledikçe, termodinamik denge durumuna, her yerde aynı olan bir sıcaklığa, ulaşarak tüm erke akışı duracak, yani dizge mutlak dinginlik durumuna varacaktır.

Tarihsel olarak sonradan, 1877'de, L. Boltzman, özdeğin atomik teorisine başvurarak *entropiyi* bir dizgenin belli bir durumda bulunmasının olasılık fonksiyonu olarak tanımladı. Bu tanımlamaya göre, eğer bir durum daha olası ise o durum daha yüksek entropi demektir ya da tam tersi. Böylece entropi düzensizliğin bir ölçüsü olarak değerlendirilmektedir. Bu da demektir ki, entropinin artışı aynı zamanda düzensizliğin artışı olarak yorumlanacaktır. Dolayısı ile, yalıtılmış bir dizgede entropinin zamanla artacağını söylersek, düzensizliğin zamanla artacağını söylemiş oluruz. Uzamsal olarak sınırlı, dolayısı ile yalıtılmış, bir evrenin sonsuz geçmişi olsaydı, sonsuz sürede sonsuz büyüklükte entropi, yani düzensizlik, artışı olmuş olmalıydı.

Özlem: Oysa bugün etrafımıza baktığımızda, kozmolojik ölçeklerde de olsa, son derece düzenli yapılarla karşılaşmaktayız öyle ise evrenin sınırlı bir geçmişi olmalı. Siz ikiniz ise sonsuz ve sınırsız bir evren modelinin kurulabileceğini söylüyorsunuz. Peki, entropi problemini nasıl çözeceksiniz?

Tuncay: İşte bu sorunumuzu çözmek için araştırma yaptığımızda gördük ki, Boltzman, entropiye getirmiş olduğu yoruma, aralarında elektriksel ya da kütleçekimsel etkileşim olmayan hipotetik parçacıklarla varmıştır. Oysa rasgele çarpışmaların bazıları çeşitli tepkimelere ya da kütleçekimsel kuvvet parçacıkların yönbağımlı yığılmalarına neden olabilir. Diğer yandan Özgür ile beraber, sonsuz evrenin yalıtılmış bir dizge olarak düşünülemeyeceği dolayısı ile bu yasanın sonsuz büyüklükteki bir yapıya uygulanamayacağı sonucuna vardık.

Özgür: Özür dilerim Tuncay, bir ek yapmak istiyorum. Evrenin uzamsal olarak da sonsuz ve sınırsız olduğunu değerlendirmenin iç tutarlılık bağlamında gerekli olduğunu düşünüyoruz. Ancak uzamsal olarak sonsuz ve sınırsız bir modele getirilen eleştiri Olbers Açmazı olacaktır. Sanırım Tuncay konuşmanın ilerleyen anlarında bu konuyu da iyi bir şekilde anlatacaktır.

Tuncay: 1977 yılında, Termodinamiğin II. Yasasına katkılarından dolayı Nobel ödülü almaya hak kazanan Ilya Prigogine, *denge durumundaki dizgeler* ile *denge durumundan uzak dizgelerin* yasaları arasında temelden bir farklılık olduğunu, denge durumundan uzak dizgelerin her birinin kendine özgü davranışlarının olabileceğini göstermiştir. Bu durum bizim açımızdan hoş karşılandı çünkü *denge durumunda* imişçesine değerlendirildiğinde anlaşılamayan fiziksel dizgelerle tanışmamızı sağlamıştır. I. Prigogine'in, Termodinamiğin II. Yasası çerçevesinde, tersinmez süreçlerin düzenli yapıların yıkıcısı değil yapıcısı olarak rol oynayabileceğini önermiş olması önemlidir. Çünkü klasik görüşe göre evrenin sürekli olarak düzensizliğe gitmesi gerekiyordu. Sonsuz bir zamanda ise evrenin mutlak dinginliğe...

Özgür: Metaforik bir söylemle ısısal ölüme.

Tuncay: ..varması gerekiyordu. Dolayısı ile evrenin sınırlı bir geçmişinin olması teorik olarak zorunluluk durumuna geliyordu. Oysa şimdiki yaklaşımla,

evrenin sonsuz bir geçmişi olsa da, evrende denge durumundan uzak yapılardan kompleks yapıların oluşabileceğini dolayısı ile sürekli bir düzensizlik üretiminin yanı sıra düzenliliğin de üretilebileceğini önerebiliyoruz. I. Prigogine'nin çalışmaları bize göstermiştir ki, denge durumunda olmamak düzenliliğin kökeni olabilir ve tersinmez süreçler dizgenin geçmişindekinden çok farklı biçimlerde dinamik denge durumundaki yapıların oluşumuna neden olabilir. Sonuç olarak, sonsuz geçmişi olan bir evren modelinin olanaksızlığının nedeni olarak görülen entropi yorumu aşılabilir gibi görünüyor.

Özlem: Özgür'ün söz ettiği Olbers açmazını biraz açabilir miyiz?

Özgür: Önce şunu anlatmak gerekecek. Big Bang paradigmasına göre en güncel değerle evren bundan 14±10% milyar yıl önce tekil bir noktanın patlaması ile başladı. Bu sonuca varmak için kullanmış oldukları yöntemde, çeşitli kozmolojik gökcisimlerinin uzaklıkları ile -Doppler etkisinden kaynaklandığı kabul edilen- kırmızıya kayma değerlerinden elde edilen dikine hızları arasındaki doğrusal ilişki değerlendirilmektedir. Buradan, evrenin genişlediği sonucuna varılıyor. Bu yorum elbette Einstein'ın genel görelilik teorisini gündeme getirmektedir. Benim burada vurgulamak istediğim nokta, eğer bu söylenenler doğru ise söz konusu kütlenin bugünkü evrende de homojen dağılım gösteriyor olmasının gerekliliğidir. Çünkü modele göre, evren genişliyorsa, zamanı geriye döndürdüğümüzde evren sınırlı bir geçmişte kendi üzerine, bir tekil nokta olarak, kapanmalıdır. Eğer homojen dağılım yoksa zamanda geriye gittikçe yerel kütle yoğunluk farklılıklarından dolayı evrenin kendi üzerine kapandığı bir tekil nokta değil, birçok tekil nokta elde ederiz. Bu çelişkilidir, öyle ise evren homojen olmalıdır. Einstein'ın kozmolojik ilkesi olarak isimlendirilen bu ilke, uzamda sonsuz ve sınırsız evren düşünüldüğünde, Olbers Açmazı problemini doğurmaktadır.

Tuncay: Özgür! Az önce bu konuyu benim iyi bir şekilde anlatacağımı söylemiştin, herhalde karar değiştirdin.

Özgür: Tamam, tamam. Bana alışmış olman gerekirdi, kızma hemen. Ama istersen sen devam et. Zaten henüz Olbers Açmazı'nın ne olduğunu söylemedim.

Tuncay: Şimdi, yıldızlardan gelen ışınım yeğinliği uzaklığın karesi ile ters orantılıdır, buna karşın evrenin homojen olması durumunda ışınım aldığımız katı açıda ise yıldız sayısı uzaklığın küpü ile artacaktır. Özgür'ün evrenin homojen olduğu varsayımının gerekçesini anlatması sanırım bundan. Çünkü sonuç olarak, evren sonsuz ya da Öklidien ise gökyüzü geceleri de aydınlık olmalıydı, ama değil. Bu problem evrenin homojenliğini ya da Öklidien evren anlayışını dışta bırakarak çözülebilir. Big Bang'de Öklidien evren anlayışını dışta bırakma yöntemi seçilmiştir. Charlier ise homojenlik varsayımı dışta bırakarak basit bir çözüm olabileceğini gösterdi. Evrenin hiyerarşik yapılar gösterdiğini kabul etti ki, gözlemlenen evren hiyerarşik yapıdadır. Charlier, kozmolojik ölçeklerdeki küresel bir oylumun ortalama yoğunluğunun o oylumun çapının karesi ile ters orantılı olduğunu öne sürdü. Eğer bu doğru ise sonsuz evrende Olbers açmazı çözülmüş olur. 1992 yılında yapılmış bir gözlemsel çalışmaya göre de-Vaucouleurs bu ters orantının kuvvetinin iki değil hatta üç buçuk olduğunu saptadı.

Özlem: Böylece Olbers açmazı sorunu çözülmüş olur. Ancak az önce yine sizden öğrendiğim üzere, bu hiyerarşik yapı, evrenin bir tekillikten başladığı varsayımı ile uyumsuzluk içindedir. Big Bangçiler buna nasıl yanıt veriyor, bu gözlemleri göz ardı mı ediyorlar?

Özgür: En son ortak karara göre evrendeki özdek dağılımı şu şekilde: %4'ü

baryondan, yani proton, elektron ve nötron karışımından, %26'sı soğuk-karanlık-özdekten, bir olasılıkla bu oranın içerisinde kütlesi olan nötrinolar da var, evrenin geriye kalan %70'i de karanlık-erkeden oluşmaktadır. Big Bang'e göre biz evreni homojen değilmiş gibi görüyoruz. Çünkü, sadece baryon kökenli oluşumlar ve yapılar gözlemlenebildiğinden, yapılan haritalamalar varolan kütlenin %4'ü için evrenin homojen olmadığını gösterse de diğer %96'lık kesri değerlendirmeye katıldığında evrenin homojenlik sergileyeceğine inanıyorlar.

Ancak karanlık özdeğin olgusal varlığı tartışmalıdır. Kozmologlar bu konu da parçacık fizikçilerinden kanıt beklemiştir. Fizikçiler de bu konudaki kuramsal çalışmalarının kanıtı için gerekli erkelerin ancak evrenin başlangıcındaki koşullarda elde edilebileceğini belirtmekteler. Sonuç olarak fizikçiler de kozmologlardan kanıt beklemektedirler.

Özlem: Karanlık özdek varsayımı ne için bu kadar önemli?

Özgür: Big Bang için şu olguları açıklaması bakımından son derece önemlidir: Birincisi; birçok gökadanın diski üzerinde merkezden dışa doğru ilerlenince dönme hızı Kepler yasalarına uygun olarak değişmemektedir. Daha çok katı bir cismin dönmesini andırmaktadır. Karanlık özdek bu olguyu açıklamaya aday olarak gösterilmektedir. İkincisi; Tully ve Fischer, gökadaların dönme hızı ile salt parlaklığı arasında bir bağıntı olduğundan yararlanarak gökadaların dağılımını haritaladılar ve gökadaların da filamenter yapılar halinde kümelendiklerini gördüler. Bu çalışmaların geliştirilmesi ile ince band halinde yedi milyar ışık yılı uzunluğunda süper süper-gökadakümeleri ile karşılaşılmıştır. Yapılan gözlemlerde birbirlerine göreli hızlarının 500 km/s'den daha büyük olmadığı belirlenmiştir. Buna göre homojen bir dağılımdan başlayarak bu yapının oluşabilmesi için gerekli süre en iyimser değer ile 150 milyar yıldır. Evrenin içinde evrenden yaşlı bir yapı apaçık bir çelişkidir. Bu çelişkinin çözülmesinde yine karanlık özdek aday gösterilmiştir.

Tuncay: Bir de, evrenin başlangıcındaki büyük patlamada, evrendeki kütlenin yoğunluğu eğer kritik bir değerin üzerinde ise evren çok kısa bir sürede tekrar kendi üzerine çökmeli, altında ise bugün gördüğümüz düzenli yapıların oluşmasına olanak olmadan dağılmalı idi. Evrendeki kütlenin %96'sının karanlık özdek ya da karanlık erke olarak var olduğu kabul edilerek bu kritik değer elde edilebilmektedir. Biz de zaten, bu üç olguyu karanlık özdek ya da erke varsayımlarına başvurmadan açıklayabilir miyiz diye araştırdık ve Plazma Evren Modelinin bu olguları açıklamak için bir paradigma dönüşümü önerdiğini gördük.

Volkan: Plazma Evren Modelini dinlemek için sabırsızlanıyorum ama önce ne anladığımı ve anladığım ile ilgili birkaç şey söylemek istiyorum. Evrende gözlemlenen özdek niceliği, Big Bang'in öncüllerinden evrenin bugünkü yapısını elde edebilmek için gerekli olan özdek niceliğinin çok çok altında çıkıyor. Teoriye göre bir yerlerde saklanmış ya da gözden kaçan özdek olmalı, yoksa evrenin bugünkü yapısı için gerekli olan kütle çekim kuvvetinin nereden geldiği açıklanmamış olurdu. Buraya kadar bir sorun yok, ancak tüm gözlemlere karşın bu kayıp özdeği bulamadılar. Bu sorun üzerine evrenbilimciler parçacık fizikçilerinden işbirliği, bir bakıma yardım, istediler. Bu işbirliği bir süre sonra sonuçlarını verdi, sadece kütle çekim etkisi saptanabilen, ışıkla etkileşime girmeyen "karanlık özdek" diye bir kavram attılar ortaya. Diyorlar ki, karanlık-özdeğin varlığının kanıtı kaynağının kendisini göremediğimiz kütle çekim kuvvetinin etkileridir. Oysa bu açıklama bir kanıt olamaz. Çünkü bu söyledikleri zaten karanlık-özdek kavramının ortaya atılış nedenidir. Bunu, bir kanıt olarak öne sürdüklerinde tek yaptıkları bir kısır döngü

yaratmak olur.

Özlem: Bu karanlık özdek, sanki hayalet özdek, ortada yok ama doğayı etkiliyor! Halk öykülerinde de sık sık olduğu gibi, günlük deneyimlerle açıklanamayan olaylarda sorumlu genelde hayaletlerdir.

Volkan: Hoş bir mizah anlayışın var.

PLAZMA EVREN MODELİ SEÇENEĞİYLE TANIŞMA

Tuncay: Haklılık payı da yok değil. Plazmanın ne olduğunu açıklayarak devam edeyim. Plazma özdeğin katı, sıvı, gaz gibi hallerinden biridir. Özdeğin katı, sıvı, gaz durumları bizim en iyi tanıdığımız durumlarıdır ancak gözlemlenen evrenin %1'inden de küçük bir kısmını oluşturmaktadırlar. Plazmayı özdeğin gaz durumu gibi düşünebiliriz ancak gazı oluşturan atom ve moleküller elektriksel olarak nötr iken plazmayı oluşturan parçacıklar elektrik yüklüdür. Herhangi bir gazı çok yüksek sıcaklıklara çıkardığımızda atomlar elektronlarını yitirerek iyonlaşırlar. Atom çekirdekleri pozitif yükle donanırken, serbest elektronlar plazma ortamının negatif elektrik yükünü oluştururlar. Böylece, plazma negatif ve pozitif elektrik yüklü parçacıklardan oluşur. Örneğin; yağmur bulutlarının alt kısımlarında negatif yükler birikmeye başlar ve bu birikim yerde de pozitif yüklerin birikmeye başlamasına neden olur. Ayrı elektrik yüklü tabakalar arasında oluşan elektrik alan, atmosferdeki atomları iyonlaştırabilecek genliklere ulaştığında atmosferde plazma yapı oluşur. Plazma yapı, altından da iyi bir iletkendir ve iki tabaka arasında kanal görevi yaparak yük boşalmasına neden olur. Bu bizim şimşek dediğimiz olaydan başka bir şey değildir. İnsan yapımı plazma, kısa ömürlüdür. Neon veya flüoresan lambalarındaki plazma varlığını sadece lamba yandığı sürece sürdürebilir. Ancak, kozmik plazma çok daha uzun ömürlüdür. Örneğin, yıldızlar kütleçekimsel olarak bir arada bulunan plazma yumağıdır; yıldızlararası ve gökadalararası ortam tamamen plazma durumundadır.

Evrenin morfolojisi hakkındaki en eski kestirimlerden biri filamenter yapıda olduğudur. Bu filamenter yapılanma evrendeki özdeğin %99'dan fazlasının plazma durumunda olduğu gerçeğinin bir sonucudur. Bu plazmanın büyük bir kısmı yüksek sıcaklıklarda enerjetik durumdadır. Bütün enerjetik plazmalar gibi, belli bir oylumdaki plazma da homojen değildir ve farklı sıcaklık, magnetizasyon, iyonlaşma derecesi, kimyasal yapı ve göreli devinimlerde plazmalar içermektedir. Plazmanın az önce saydığım özelliklerinden "göreli devinimin" nedeni saydığım diğer özellikleridir. Bu özelliği filamenter yapıları üretmektedir. Göreli devinimler plazmaya elektrik akımlarının eşlik etmesine neden olur ve her ikisi birbirini üretir.

Laboratuarda ve Güneş Dizgesinde, filamenter ve hücresel morfoloji plazmanın iyi bilinen bir özelliğidir. Özdeğin plazma durumunun, özellikleri bilindiği kadarı ile uzay sondajlarımızın daha da ötesinde bu özellikleri koruyacağına inanılıyor. Bu nedenle plazmanın astrofiziksel ölçeklerde de filamenter yapılar oluşturduğu düşünülüyor.

Özgür: Bir ek bilgi, farklı plazma türlerinin içerildiği hücre yapılarını belirginleştiren geçiş bölgeleri, radyo teleskoplarla, gözlemlenmiştir.

Tuncay: Gökada, gökadalararası ve daha büyük ölçeklerdeki filamenter yapıların gözlemlendiği 1980'lere kadar, evrenin filamenter ve hücresel olduğu aldı-

rılmıyordu. Bu arada, analitik olarak çalışılması olanaklı olmayan kompleks filamenter geometriler, elektromanyetik alanlar, parçacık devinimleri, non-lineerlikler gösteren plazma, gökada ölçeklerini de kapsayacak şekilde bilgisayar benzetişimleri ile çalışılmaya başlandı. Evrenin büyük oranda plazma olduğu gerçeği, elektromanyetizma ve plazma fiziğinin radyogökada ve gökada oluşumlarına uygulanmasının öneminin anlaşılmasına neden olmuştur.

Plazma içerisinde herhangi bir yerel bir farklılık onu devinime geçirir. Devinen plazma, yüklü parçacıklardan oluştuğundan, elektrik akımı dolayısı ile zayıf da olsa kendiliğinden manyetik alan üretir. Bu zayıf manyetik alanda dikine geçen diğer plazma, elektromotor kuvveti oluşturur ve söz konusu manyetik alanın büyümesine neden olur. Manyetik alan ve plazmanın deviniminin birbirine dik olduğu yerlerde, ortam iletken ise, elektromotor kuvvet elektrik akımlarına neden olur. Bu akımlara Birkeland akımları denir. Bu olguya bir örnek, güneşten gelen yüklü parçacıkların yerin manyetik alanı ile karşılaşmasıyla oluşan elektrik akımlarının uçlaklarda oluşturduğu auroradır. Bu türden manyetik alanların oluşturmuş olduğu elektrik akımları, kozmik plazmada da, elektronların çok yüksek erkelere ivmelenmesi, plazmanın filamenter yapılar oluşturması gibi olayların anlaşılmasında önemli bir rol oynayabilir. Gökada ölçeklerinde Birkeland akımlarının varlığını önermek kozmik plazmada da filamenter yapıların olması anlamına gelecektir. Gerçekten de daha önce söz ettiğimiz gibi gökadalar evreni filamenter yapıları ile bir ağ gibi sarmıştır.

İçerisinden aynı yönde akım geçen tellerin birbirini çekmesi gibi Birkeland akımları da birbiri üzerine etkide bulunur. Bu etkileşimin plazmanın davranışını nasıl belirleyeceği teorik olarak ve laboratuar deneyleri ile çalışılmıştır. Teorik çalışmalar ile laboratuar ölçeklerindeki çalışmalar birbirine uyumlu sonuçlar vermiştir. Bunun üzerine bilgisayar benzetişimleri ile bu sürecin gökada ölçeklerinde ne sonuç vereceği sınanmıştır ve sonuç şaşırtıcıdır. Özgür senin çantadaki kitapta bununla ilgili bir resim olacaktı onu gösterebilir misin?

Özgür: Ahh. Doğru söylüyorsun bir dakika hemen çıkarıyorum... Işığı yakar mısınız, lütfen! İşte resim burada, üstte gözlemsel olarak elde edilmiş çeşitli gökcisimleri, alt kısımda ise bilgisayar benzetişimi ile elde edilmiş şekiller, aradaki benzerlik dikkat çekici. Plazma ve elektromanyetik kuvvetler düşünülerek yapılan benzeri bilgisayar benzetişimleri, gökada disklerinin Kepler yasalarına uymayan dönüşleri ile uyumlu sonuçlar vermiş. Böylece yeni paradigmayı dikkate alırsak gökada disklerinin Kepler yasalarına uymaması sorununu, eğer gökadalar gerçekten elektromanyetik kuvvetlerce belirleniyor ise, karanlık özdek varsayımına başvurmadan çözebiliriz gibi görünüyor.

Özlem: Hıımm, harika bir benzerlik.

Volkan: Göz ardı edilemeyecek kadar. Dinlerken bir yandan da düşünüyordum. Şimdi, karanlık özdek varsayımına başvurulmadığında süper süper-gökada-kümelerinin oluşması için gerekli süre, evrenin yaşından daha fazla bir zaman dilimi gerektiriyordu, değil mi? Evrenin sonsuz geçmişi olduğunu düşünürsek bu sorun zaten aşılmış olur. Çünkü sonsuz bir geçmiş varsa, bir yapının oluşması için gerekli süre evrenin yaşı ile sınırlanmış değildir.

Özgür: İşte tam da bu nedenle, bu kümelerin oluşumunu evrenin yaklaşık on beş milyarla kısıtlanmış bir tarihine sığdırmak zorunda olmayışımız, karanlık özdek varsayımına zorunluluğu gereksiz kılar. Karanlık özdeğin varlığı için çeşitli başka gerekçeler de öne sürülmektedir. Bu gerekçeler genelde varolan paradigma

içerisinde gerekçe olma niteliği kazanmaktadırlar. Bizim araştırmalarımızda gördük ki, bu gerekçelerin karanlık özdeğe yer vermeyen seçenek açıklamaları var. Ancak akademik çevrelerce üzerlerinde yeterince yoğunlaşılmadığını gördük. Bunun nedenine ileride kısaca değiniriz. Karanlık özdek ve erke varsayımlarını dışta bırakırsak evrendeki kütlenin, kritik kütle değerinin %4 kadar olduğu sonucu çıkar. Dolayısı ile Einstein'ın Genel Görelilik Teorisi, Newton'un Öklidien uzayına, göz ardı edilebilir küçüklükte, bir düzeltme olarak vardır.

Tuncay: Kitabı açmışken şu resmede bakalım. Bu şekilde NGC 4319 sarmal kollu gökadası ve hemen altında daha küçük olan dairesel yapı Makarian 205 kuazarı görünüyor. İkisinin çok farklı kırmızıya kayma değerlerine göre, varolan paradigma içerisinde, aralarında özdek alışverişinin kesinlikle olamayacağı kadar bir mesafe olmalıdır. Ancak, iki gökcisminin aralarında özdek akışı olduğu gözükmektedir. Plazma evren modeli kuazarların evrenin başlangıcında oluşmuş yapılar değil, gökada merkezlerinden fırlatılmış yüksek erkeli plazmalar olduğu seçeneğini öneriyor. Teorik çalışmalar ve plazma bilgisayar benzetişimleri bu olayı öngörüyor. Bu yönde güçlü kanıtlar H. Arp'ın çalışmalarından gelmektedir.

KOZMOLOJİYE EPİSTEMOLOJİK BİR GÜLÜMSEME

Özgür: Fiziğin kendisi fiziğin konusu değildir. Fizik; kütle, sıcaklık, hız gibi büyüklüklerle ilgilenir. Ancak, fizik biliminin bir kütlesi, sıcaklığı, hızı yoktur. Dolayısı ile, fizik soyut bir varlık olarak fiziğin inceleyebileceği bir varlık değildir. Kozmoloji, tarihsel ve güncel, kuruluşu ve yeniden üretilişi bağlamında, bilimsel yönteme indirgenemeyecek nitelikte bir çalışma alanıdır. Felsefe ise felsefeye özgü bir tarzla, hem bu konuları inceler hem de nasıl incelediğini incelemekle de kalmaz kendi üzerine döner ve kendini kendisinin konusu yapar bir de kendini inceler. Demek istediğim, fiziğin ve bilimin, belki de kozmolojinin özel olarak, felsefe açısından bir değerlendirmesi önemlidir. Bu önem, bilimsel bilginin üretimine ve evrilmesine tarihsel bir bakışta kendini hiç çekinmeden sergiler.

Bilim nedensellik ilkesine başvurur. Bu ilkeye göre, bir olayın bir kez gerçekleşmesi bir nedensel bağıntı kurmaz. Evrenin başlangıcı varsa, başlangıç değerlerini değiştirip, ne olacak diye izleyemeyiz. Onu benzeri başka bir varlıkla karşılaştıramayız, dolayısı ile bilimsel deneyin kapsamından taşar.

Kozmoloji, pozitivistik ve pragmatik olamayacak bir alandır. Çünkü, o gerçekliğin aranışının bir tarzıdır. Diğer bilimler pragmatik olabilir teknolojiye dönüşebilir. Bu nedenle epistemolojisi göz ardı edilebilir. Bilim salt pragmatik amaçlara araç olabilir ancak araç olmaya indirgenemeyecek açılımlara sahiptir. Bilimin salt pragmatik bir yorumu teknolojizme indirgenmiş bilimi yaratır.

Volkan: Elbette, bilimin teknolojiye katkılarını ya da teknolojinin bilime katkılarını göz ardı etmiyor veya reddetmiyorsun!

Özgür: Tabii ki, ama bilim *gerçeklik* ilişkisinin felsefece değerlendirilmesi göz ardı edilirse; gerçeklik sanılan teknolojizme-indirgenmiş-bilim sonuçta teknoloji fetişizmine yol açar. Bu nedenle, bilimin gerçeklikle ilişkisinin felsefes bağlamını unutmamakta yarar vardır. Kozmoloji için matematiğin keşif mi, yoksa icat mı olduğu özellikle önemlidir. Çünkü, bizler gerçekliği keşif mi ediyoruz, yoksa modelliyor muyuz? Yani, Big Bang gerçekliğin ne olduğunu söylemeye aday mı yoksa

görüngüye uygun bir modelleme mi?

Özlem: Aynı soru Plazma Evren Modeli'ne de yöneltilemez mi?

Özgür: Tabii ki yöneltilir. Ancak, bugün Big Bang sanki gerçekliğin nasıl ve ne olduğunu bir ucundan yakalamış, ancak düzeltmelere gerek duyuyormuş inancı yaygın. Bizim için Big Bang, evrendeki olguları modelleyebilecek birçok teoriden biridir. Plazma Evren Modeli de öyledir.

Özlem: Bir teori gerçekliği ne kadar iyi modelliyorsa o kadar iyi bir modeldir ve tarih ilerledikçe daha iyileri başarılmıyor mu?

Özgür: Başarılıyor, ancak bu gerçekliği keşfediyoruz demek değildir. Modelleme doğayı soyutlama biçimimizden bağımsız değildir. Bir model soyutlama biçimimiz ve gerçekliğin kendisi tarafından beraberce belirlenir. Bence, gerçeklik soyutlama ile nesneleştirilir, kısımlara ayrılır. Böylece, gerçeklik parçalar halinde bölünmüş, nesneler kümesine dönüşmüş olarak zihinde soyut varlık olur. Gerçekliğe dönüp tekrar bakan, artık nesneleri gerçeklikte varlık olarak görür. Bu durum öznenin gerçekliğe ve nesnenin kökenine yabancılaşmasıdır. Çünkü, öznenin kendisinin kurduğu nesne artık öznenin dışında bir varlık gibidir, özne gerçekliğe baktığında nesneyi doğrudan görür. Nesneler arasındaki ilişkinin tarzı teorimizi belirler ama tamamlamaz. Böylece farklı bir soyutlama biçimi gerçeklikteymişçesinenesnelerin farklı biçimlerde kurulması ile sonuçlanabilir. Böyle olunca, aynı olguya bakan iki kişi bunları farklı anlar, aynı yerde farklı olgu görür, hatta anlatılan olguyu farklı yerde arar. Böylece paradigma belirlenir. Tüm bu süreç toplumsal dinamikte yeniden üretilir, zaten orada anlam kazanır.

Volkan: Bakın ne buldum, okuyayım, *"Teori* kelimesi dini kökenlere kadar uzanır. Theoros, eski Yunan şehirlerinin kamusal şenliklere gönderdikleri temsilcinin adıydı. *Theoria'da,* yani seyrederek, kendini dini törene yabancılaştırır. Felsefi dilde *Theoria* kozmosa bakışa taşınmıştır. *Teori* sözcüğü, Grek dilindeki *theorein* fiilinden gelir. Bu fiile ait isim *theoria*'dır. *Theorein* fiili, iki kök sözcüğün, *thea*'nın ve *horao*'nun bir araya gelmesinden çıkmıştır. *Thea* (tiyatro/theatre), bir şeyin kendisini gösterdiği, sunduğu dış görüntüdür *Horao* da şu anlama gelir: bir şeye dikkatlice bakmak. Böylece *theorein*, *thean horaon*'dır; varolan şeyin görülebilir hale geldiği dış görünüşe dikkatlice bakmak ve böyle bir görme sayesinde ondan gözlerini ayırmamaktır. Aynı zamanda farklı vurgulandığı zaman *Thea* tanrıçadır. Parmenides'e, kendisinden hareketle ve kendisi içinde varolduğu gizdençıkma, tanrıça olarak görünür. Grek dilindeki *ora* sözcüğü, bizim sahip olduğumuz itibarı, bizim bahşettiğimiz onuru ve saygıyı imler. Şimdi *theoria* sözcüğünü bu aktarılan sözcükler bağlamında düşünürsek, *theoria,* varolan şeyin gizdençıkmasına saygı dolu kulak kabartma olur. Bu anlamda *teori*, gerçekliği gözeten temaşadır."

Özgür: Bununla beraber, modern biçiminde anlaşılan teorinin içerisine erken *theoria*'nın gölgesi gizlice sızar, değil mi Tuncay? Sessiz kalıyorsun, bir şey mi oldu!

Tuncay: Hayır, hayır! Bazen dinlemek çok daha güzel, bir de siz felsefeye değinirken apayrı bir haz alıyorum. Ne olur devam edin.

Özlem: Platon teorinin kendisini gerçeklik olarak almış, öyle ki, Ona göre gördüğümüz evren, tümüyle, gerçeklik olarak tasarlanan idealar dünyasının bozuk bir kopyasıdır. Bozuktur çünkü en baştaki mükemmel yapısını korumaktan acizdir.

Özgür: Teorinin kendisine ve kuruluş sürecine yabancılaşma ile teorinin kendisi

gerçeklikmiş gibi alınır. İşte bu durum, bizi, bağlı olduğumuz teorimizi destekleyecek gözlemler yapmaya iter. Çünkü, çok açık ki teorinin kendisini gerçeklikmiş gibi değerlendirmek, bizi doğayı teoriye benzetmeye itecektir. Elbette doğa teoriye benzetilemeyecektir, ancak teoriye uygun düşecek gözlemlerin peşinden gidileceği gibi teori ile gözlem çatıştığında bu gözlemler göz ardı edilebilecektir. Oysa bizlerin, teorimizin gerçeklik ile çatışmasının peşinden koşmakta, yakalamakta ve çatışmanın kucağına düşmekte yarar vardır. Bazen teorinin kavramsal çerçevesinin de terk edilmesinde yarar vardır. Aksi durumda gerçeklik ile teori arasında, kendini eninde sonunda dayatacak gerçeklikten dolayı, zıtlaşma doğar. Kabaca indirgemeci bir ifade ile, teorilerimizi doğrulamaya değil yanlışlamaya çalışmanın daha üretici bir yöntem olacağına inanıyorum.

Volkan: Ancak bir bireyin kendi teorisini yanlışlaması ve bunu istemesi çok sık karşılaşılan bir durum değil, öyle değil mi?

Özgür: Dolayısıyla bir kişinin teorisini bir başka kişi, aynı zaman dilimi içerisinde olsalar da, yanlışlamaya çalışmalıdır. Yani diğerinin teorisinin açıklarını bulmak bana daha üretici bir tavır gibi geliyor. Ancak literatürde egemen paradigmaya karşı çalışmaların muhafazakârca karşılandığını görüyoruz. Akademik kaygılar karşıt görüşlerin üretilmesini ciddi ölçüde köstekliyor. Çünkü, sınıfsal ve yaşamsal çıkarlar, geçim derdi ve aidiyet duygusunun yarattığı akademik topluluğun bir parçası olma kaygısı, özellikle mesleğe indirgenmiş akademik-bilimsel çalışmalarda anlaşılır bir şekilde varolan paradigmanın yeniden üretilmesine neden olmaktadır.

Volkan: Bu noktada entelektüel özgür etkinlik sıkıntı yaşar. Bu gibi sebeplerden dolayı bilimsel üretimin varolan üretim ilişkilerinden bağımsız olarak ele almak mümkün görülmemektedir. Çünkü, bu ilişkiler günlük ve siyasal iktidar mücadelesinin yapılanmasını belirler. Siz gelmeden önce biz de tarihsel sürece şöyle bir bakarak benzeri bir sonuca varmıştık.

Böylece, siz bir paradigma değişimi olarak uzay ve zamanda sonsuz ve sınırsız, egemen kuvvetin kütlçekim değil elektromanyetik kuvvetler olduğu bir evren modelinin de değerlendirilmesini öneriyorsunuz . Bu öneriyi yapmanızın nedeni daha çok gerçeklik-teori ilişkisini farklı bir tarzda değerlendirmeniz, en net ifade ile bir epistemolojik bir kopuşla yola çıkmış olmanızdır, diye düşünüyorum.

Çünkü Big Bang evrenin bugünkü yapısını açıklamak için evrenin kökenini araştırıyor. Hiçlikten varlığa geldiğini söylüyor, hiç kimsenin tanık olmadığı karanlık varlıklardan söz ediyor. Yani günlük yaşantının bilgisi ile evrenin yapısının bilgisinin arasına bir gedik açıyor. Siz ise evrenin bizim bugünkü yaşantımızda çok önemli bir yeri olan elektromanyetik kuvvetlere başvurarak açıklamaya çabalıyorsunuz. Yani günlük insan için yabancı olmayan doğa kuvvetlerine başvuruyorsunuz. Çünkü siz bilginin doğasına varolan anlayıştan farklı yaklaşıyor, bilginin doğasını da konuşuyorsunuz. İşte bu nedenle sizin tavrınızı bir epistemolojik kopuş olarak görüyorum. Böylece bir kez daha bilimsel bilgi üretim sürecinin felsefi, tarihsel, kültürel ve öznel yapısına tanık oluyoruz...

Bu konuşmalar, burada kessek de, bitmemiştir. Zaten bitebilir mi ki!...

KAYNAKLAR:

Lucretius, Evrenin Yapısı, çev: Turgut Uyar, Tomris Uyar, İyi Şeyler, 2000

Platon, Devlet, çev: Sabahattin Eyuboğlu – M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, 2000

Platon, Timaios, çev: Erol Güney - Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, 2001

Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, Remzi Kitabevi, 2000

Şakir Kocabaş, Fizik ve Gerçeklik, Küre Yayınları, 2001

Thomas S. Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Alan Yayıncılık, 1995

Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders, çev: Hakkı Hünler, Paradigma, 1998

Aristoteles, W. D. Ross, yayın hazırlayan: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi, 1993

Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, çev:Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, 1997

Sir Isaac Newton, Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri, İdea Yayınları, 1997

Eric Lerner, The Big Bang Never Happened, Vintage Books, 1992

Jurgen Habermas, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, çev: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2001

Hannes Alfvén, Cosmic Plasma, 1981

Ofer Lahav, Moriond Conference Summary: The Cosmological Model(s), Universty of Cambridge 2002

Ilya Prigogine, Time Structure and Fluctuation, Nobel Lecture, 1977

Astrophysics and Space Science, volume 227, 1-2-May, 1995:

Introduction to Plasma Astrophysics and Cosmology, Anthony L. Peratt,

Anthony L. Peratt, Plasma and the Universe: Large Scale Dynamics, Filamentation, and Radiation

J. Kanipe, The Pillars of Cosmology: A Short History and Assessment

A. L. Peratt, Los Alamos National Laboratory, Plasma Cosmology, Sky & Telescope, Şubat, 1992

John Bellamy Foster
Savunmasız Gezegen
Çev.Hasan Ünder Epos-Yay.
Epos-Ankara 2002
Marx'ın Ekolojisi
Çev. Ercüment Özkaya
Epos-Ankara 2002

Ülkemizde ekoloji alanında henüz yeterince çalışma yapılmıyor. Çünkü "ülkenin öncelikleri açısından tartışılması lazım gelen" en gerilerde ki sorunlardan biri, ekolojik sorunlar olarak görülüyor. Bunca büyüklükte iktisadi kriz varken sorularda insan kaynaklarının, teknolojinin ve doğal kaynakların verimliliğine odaklanmış olarak tartışmaya açılıyor.Böyle bir durumda demokrasi, insan ve hayvan hakları, kültür, eğitim, sağlık gibi başlıklarda yapılacak çalışmalar da iktisadi dengelerdeki kâr-zarar hesapları sonucuna göre değerlendiriliyor. Bu sadece bizim ülkemiz için geçerli bir yorum değil, periferideki bir çok ülke benzer sorunları üç aşağı beş yukarı kronik şekilde yaşıyor. Hindistan, Brezilya, İran, Arjantin, Mısır, Güney Kore... bu ülkelerden bazıları.

John Bellamy Foster, Savunmasız Gezegen adlı çalışmasında bunu olanca açıklığı ile sayısal verilerin ışığında göstermeyi başarıyor. Çevre Krizi diye adlandırdığı bölümde, bu krizi; sadece doğanın kendi iç döngüsünün akut bir şekilde zedelenmesi ile ortaya çıkan sorunlar yumağı ile betimlenemeceğini ifade ediyor. "Başka deyişle, krizin kökleri toplumsal olduğundan, doğa ile toplum arasında sürdürülebilir bir ilişki kurma" sorunu vardır ve kriz de bu toplumsal ilişkilerin üretiliş biçiminden kaynaklanmaktadır. Çevrenin bozulma nedeni yalnızca basit teknolojik bazı tedbirsizliklerden ziyade [Nüfus x Bolluk(Sermaye stoku/Kişi x Malzeme Akışı/Sermaye Stoku) x Teknoloji(Enerji/Malzeme Akışı x Çevresel Etki/Enerji) =] Etki olarak hesaplanabilir başka sosyoekonomik parametrelerinde katılımıdır. "Kapitalizm, özellikle son 25 yıldır, ekonomik durgunluk ve ekolojik kötüleşme gibi bir çifte çelişkiye yakalanmıştır. Bu korkunç koşullar altında ekolojik bir umut yolculuğu için kaynaklar geliştirmek amacıyla, kapitalizmle çevrenin zaman içindeki karşılıklı etkileşimini keşfe çıkmalıyız. 'Eğer çevre kirlenmiş, ekonomi de hasta ise', diye yazıyor Commoner, 'her ikisine neden olan virüs üretim sisteminde bulunacaktır.'"(Foster,2002, s.36)

Foster çevre sorunlarına tarihsel çerçeve içinde bakıldığında, durumun vehameti ve önceliği açısından, hiç de bizim ülkemizde ele alınmadığı gibi bir tabloyu çok rahat tespit etme olanağına sahip olacağımızı tespit ediyor. Bu yüzden çalışmasına sanayi devrimi öncesinde, sanayi devrimi döneminde ve emperyalizm döneminde çevreye ait olumlu ve olumsuz yaklaşımları, verileri gözler önüne sererek değerlendiriyor. Kuşkusuz bu çalışmaya teorik ve pratik bir çok açılım kazandırıyor. O da yetmiyor, çalışmasını vergi veren toplumlar, şeker ve kölelik, toprak ve uygarlık, nüfus ve artık nüfus, romantik ekoloji ve kaynak koruma hareketleri, kolonyalizm, soğuk savaş ve Sovyet Rusya deneyimleri ile birlikte tartışıyor. Böylece sorunun tarihsel olarak köklerini tespit ediyor: "Pek az kişi sistemin bugün ekolojik sürdürülebilirliğin kritik eşiğini aşmış bulunmasından kuşku duyabilir. Bu da bütün gezegenin savunmasızlığı konusunda sorulara yol açmıştır." (Foster, 2002, s.123) O halde Foster için ve onun tartışmalarının haklılığını kabul edenler için net bir soru ortaya çıkmıştır: İnsan

insan ve insan doğa ilişkisi nasıl bir etkileşim içinde olmalıdır ki savunmasız gezegen kendini ve onun bir parçası olarak insana her zaman dün ve bugün olduğu gibi "yaşama" olanağı sunabilsin?

Foster ekolojistlerin dillendire geldikleri dört informal yasayı ekonomik ilerleme ve üretimin yeniden örgütlenmesi karşısında hatırlatmanın yararlı olduğunu düşünüyor. "(1) Her şey diğer şeylerle bağlantılıdır, (2) her şey bir yere gitmek zorundadır, (3) doğa en iyisini bilir, (4) hiçten hiçbir şey gelmez." (Foster, 2002, s.135) Kapitalizm bu gelişme ilkelerinin tam zıddında olan dört karşıt eğilime sahiptir. " (1) Şeyler arasında değişmeden kalan tek bağlantı, nakit bağıdır; (2) sermaye döngüsüne(circuit) yeniden girmediği sürece, bir şeyin nereye gittiği bir sorun oluşturmaz; (3) kendi kendini düzenleyen piyasa en iyisini bilir ve (4) doğanın cömertçe verdiği şeyler, mülk sahibine verilmiş karşılıksız bir armağandır."(Foster,2002, s.137) Kuşkusuz tarih hızlanmaya devam edecek. Foster ve bir çok modern filozofun, düşünürün ortaya çıkardıkları bu ortak sonuçlar da bütün gerçekliği ile her gelecek saatimizi tehdit etmeyi sürdürecek. O halde soru bir daha kendini hissettiriyor. (Galiba yapılması gereken şey de aynı netlikte kendini hissettiriyor; "tarihsel eğilimlerin yeni bir yönde hareket etmesi gerek"mektedir.)

Foster, Marx'ın Ekolojisi adlı çalışmasında yukarıdaki çalışmasının verilerini değerlendirmeye alıyor ve sorunun çözümünün "doğanın toplumsallaşması" ile oluşacağı yani doğayı bir sömürü alanı olmaktan çok, doğayı korunması gereken bir yaşam alanı olarak görülmesi ile aşılacağını ileri sürüyor. Bu savını temellendirmek için de materyalist doğa algılayışlarına ihtiyaç olduğunu belirtiyor. Teologların, papazların ve romantiklerin sorunlar karşısında ürettikleri çözüm önerilerinin yetersizliğinden söz ediyor. En başta materyalizm dışı yorumlamaların doğayı kavramaktan uzak olduğunu belirtiyor. Çünkü doğa maddi temeller üzerinden algılabilir. Hemen burada Foster'a sorulacak sorulardan birisi; nasıl olurda materyalist görüşlerde ki erekselci ve mekanist yorumların insan merkezci anlayışları diğer anlayışlar karşısında, sorunun çözümü açısından daha doğru konumlanmış olabilir?

Tam da bu yüzden Foster, Epiküros'un antik çağ maddecileri karşısındaki ve düşünce tarihindeki özerk yönünü göz önünde almayı yeğliyor: "Epiküros'un materyalizmi, tinselciliği ve mekanizmi aynı anda reddetmekle, insanları evrenin merkezine yerleştirmeye yönelik bütün erekbilimsel anlayışları da reddeder ve mekanist belirlenimciliğin bütün biçimlerini terk ederken, bunun yerine belirlenmişlik, özgürlük ve evrimi seçer."(Foster,2001, s.9) Foster bu nokta da ikinci bir uğrak daha tespit ediyor o da Marx.

Epiküros, Marx'ın kendi materyalist felsefesini geliştirmesi için önemli olanaklar sunuyor. En başta Marx'ın doğayı kavrayışı ve özgürlüğü temellendirişi, onun erken dönemleri için, döneminin çağdaş düşünür ve filozoflarının etkisinden daha çok antik dönem materyalistlerinin etkisiyle gelişiyor. Bu etkileşim, Marx'ı sadece bir prometheusçu olmaktan çok, teorisini kurarken iki şeyi tek temel üzerinden temellendirmesine ve tek yönlü bakışla değerlendirilmediğinde kolayca görüleceği gibi sorunu praksis olarak da çözmeye ve aşmaya götürüyor. Daha açık bir ifadeyle yabancılaşma yalnızca insanların kendi aralarındaki toplumsal ilişkilerden dolayı değil, "metabolik yarılma" yoluyla insanın doğayla ilişkisinden de tespit edilebilir. Bu yüzden dolayıdır ki, Marx'ın görüşleri son derece ekolojik temeller barındırmaktadır. Foster kitabını işte bu kilit noktaların açımlanmasına katkı sunduğu görüşünde. "Elimizdeki araştırma,

Marx'ın yeniden yorumlama bakımından öneminin büyük bir bölümünü Marx'ın entelektüel gelişiminde şimdiye dek açımlanmamış anomolilere ışık tutmasından almaktadır: Marx niçin doktora tezini antik atomcular üzerine yapmıştır? (...) Proudhon'a karşı tutumunda dostluktan düşmanlığa ani dönüşünü nasıl açıklayabilirsiniz? Marx, neden, kapitalist tarımın gelişimini anlamada Liebig'in ekonomi politikçilerin hepsinden birden üstün olduğunu ilan etmişti? Marx'ın Darwin'in kuramı hakkında yaptığı, 'görüşümüze doğal tarihte temel sağladı' açıklamasını nasıl anlamlandırabilirsiniz? Son yıllarını esas olarak Kapital'i tamamlamak yerine etnolojik incelemelere ayırmasının nedeni neydi? (...)" (Foster, 2001, s.38)

Foster'a göre materyalist doğa kavrayışı ile materyalist tarih kavrayışı birbirleri açısından çok önemli referans noktaları oluşturuyorlar. Marx'ın tartıştığı metinlere bakıldığında, modern ve son dönem çağdaş ekoloji hareketlerinin refaransları olan çalışmalara kaynaklık eden metinlerle benzerlik taşıdığı rahatlıkla belirleniyor. Özellikle bunlardan Malthus, Schelling geleneğinden Heinrich Steffens, A.G.Werner, Proudhon... C.Darwin, H.Morgan, Liebig, J.Anderson... gibi klasik isimler sayılabilir. Marx'ın çalışmalarını ekolojik açıdan yorumlayanlar; gerek sol ve marksist kanattan olsun gerekse postmodern ve liberal kanattan olsun genellikle Marx'ın eleştirelliğini ve eleştirel bağlamlarını kavrayamayınca onun düşüncesini bazı başka problemlerle birlikte anar olmuşlardır. Örneğin Michael Löwy, Alfred Schmidt gibi isimler Wade Skorski gibi postmodern ekologlarla üç aşağı beş yukarı benzer nitelemelerde bulunmuşlar. Foster bu yüzden Sartre'ın şu ünlü sözünü alıntılıyor: " bir 'anti-marksist argüman, çoğu kez, yalnızca marksizm öncesi bir düşüncenin görünür yeniden canlanışıdır." Ardından hemen ekliyor: "Bu yüzden, Marx'ın eleştirmenleri arasında, kendisinin aşmayı amaçladığı (Proudhon, Blanqui, Lasalle v.b.) başka radikal düşünürlerin fikirlerini kendisine atfetmekten daha yaygın bir şey yoktur. Şu sözde 'Protemetusçuluk' örneğinde de, Marx'ın bu bakımdan Proudhon'a yönelttiği eleştiri- Proudhon'un kendisini okumadıkları için Marx'ın eleştirisinin gerçek anlamı hakkında fikir sahibi olmayanlar dışında- herkes için çok açıktır." (Foster, 2001, s.183) Bir kez daha görülüyor ki Marx'ın ekolojisi kamusal alanın inşası açısından çok önemli tutamaklara sahip. Bu yüzden onun eleştirelliğinin ve günlük hayatı çözümleme yönteminin değeri bir kez daha yirmibirinci yüzyılda onu okumaya kalkışanlar tarafından aktüel ve teorik bağlamları nesnel olarak değerlendirdikten sonra tespit edilecektir. Aksi yorumlar buzdağının yanlı görünümlerinin temellendirilişi olacaktır.

Bu kitabın en önemli vurgularından birisi, Kapital'in bazı bölümlerinde ele alınan metabolik alışveriş(Stoffwechsel) kavramı üzerinedir. Metabolizma, insanın doğayla emek aracılığıyla kurduğu ilişkiyi tanımlamaktır. Foster'ın Marx'ın 1861-63 Ekonomik El Yazmaları'ndan alıntıladığı "fiili emek, doğanın insan gereksinimlerinin tatminine uydurulması, kendi aracılığıyla insan ile doğa arasındaki metabolizmanın kurduğu etkinliktir." Bu tanımdan çıkarılacak soruların en başında, Marx'ın metabolizma kavramını, bu sayede ortaklaşmış üreticiler açımlamasında merkezi bir role koyup koymadığıdır. Bu sorunun yanıtı evet'tir hiç kuşkusuz. Marx'taki sürdürülebilirlik analizi bu yüzden ekolojik temelli olup, kapitalizmin yok eden süreksiz sürdürülebilirliğinden çok uzaktır.

Bu kitabın en önemli yanlarından birisi de, kitabın dilinin ve ilginç anektodlarını var olması. Örneğin Feurbach Marx'a övgüler dolusu sözleri sarf ederken, kendisinin Marx üzerindeki etkile-

rinden tam anlamıyla haberdar değildi. Yine Marx'a Darwin tarafından ele alınan bir mektup da başarılar dileniyor. Darwin Marx'ın Kapital'ini düşünce gücümüzü geliştireceği için saygıyla değerlendiriyor. Bilinenin aksine Kapital'in değil, Darwin'e hayranlık duyan marksist başka bir yazarın kitabını ona adamasını istemiyor.

Bir kitap tanıtım yazısı çerçevesine sığdırılamayacak iki önemli eser, John Bellamy Foster'ın kitapları. Ayrıca Türkçe'ye hızla kazandırılmış olmaları da siyaset, ekoloji, felsefe alanlarında çalışanlar için önemli. Umuyorum daha geniş tartışma olanağı bulurlar.

Bryan Magee, Felsefenin Öyküsü, Çev.: Bahadır Sina Şener, Dost-Ankara-2000

Felsefe tarihi kitapları ne işe yarar? Böyle bir kitabı yazarken ne amaçlanmaktadır? İnsanlığın felsefi düşünüşe nasıl geçtiğini mi göstermek yoksa; filozof denilen kişilerin görüşlerini bir zaman dizimi içinde ortaya mı koymak? Nedir böyle çalışmaları ortaya koymaktaki amaç? Eğer felsefi düşünüş tarzının diğer düşünüş tarzları ile ilişkisini ve ayrımını göstermeye çalışmaksa felsefe tarihi kitaplarının amacı o zaman filozofların ve onların yaşamını nasıl bir çevrede ve entellektüel ortamda geliştiğini belirlemekle ilk önce yola çıkmalı. Filozofları birbirleiyle karşılaştırırken onları gerçekliklerden koparmamak ikinci amaç olmalı. Belki de hepsinden önce filozofun kim olduğunu, düşünürün kim olduğunu belirlemek gerekir, eğer felsefe tarihinden örnekler sunarken seçmeler yapılacaksa. Böyle bir tutum elbette, felsefe tarihi dışında tutulacak birilerinin varlığını da okura gösterecekse, onların neden felsefeci olmadıklarını da göstermesi, tanıtlaması gerekir. Bryan Magee filozofça bir tutumun günlük, olağan yaşamımızın içine "hiç sormadığımız temel soruları sormaya" başladığımız süreç içinde geliştiğini, bu soruların peşinde sürüklenirken felsefenin kendi iç disiplinlerinden birinde, kendimize felsefece bir dünya ve düşünüş kazandırdığımızı söylüyor. "Felsefi bir kanıtlama kendi delillerini ussal nedenler biçiminde kendi içine taşır. Felsefe sizden inanmanızı ya da boyun eğmenizi değil, ussal olarak rıza göstermenizi ister. Felsefe, tek başına aklın bizi nereye götüreceğini görmeye çalışır."(S.7)

Felsefe bu şekliyle ne bilim ne de sanatla çatışıyor, üçü de hakikatin bir başka yanını açığa çıkaran kendine özgü yöntemler diyor Magee. Ancak hemen burada yukarıda sorduğumuz sorulara doğrudan cevap olarak verilmiş hiç bir belirgin saptamayı veya tanımı bulamıyoruz. Genel geçer ancak sınırları belli olmayan söylemi, Magee'nin çalışmasını daha kitabının ilk cümlelerinden itibaren sorunlu hale getiriyor. "Fliozofların birey olarak dini inançları olabilir; bazılarının yoksa da en büyük filozofların dine inançları vardı. Ancak, iyi filozoflar olarak, felsefi savlarını dine baş vurarak desteklemeye kalkmazlar." Evet Magee böylesi genel bir yargıyı ortaya koyarken nasıl bir dayanaktan hareket etmektedir. Doğrusu okuyucu merak edici olmalı.

Kitabın henüz başlarındaki temel hatalardan biri de "Sokrates Öncesi" filozoflar bölümünde, Thales'in ve diğer düşünürlerin sorduğu "arkhe ya da şeyleri var eden ilk töz nedir?" sorusunu "Dünya neden yapılmıştır?" diye yanlış formüle etmiş olması. Ayrıca Thales hakkında yapılan şu yorum ne kadar saçma görünmektedir: "Maddi dünyanın tek bir ögeye indirgenebileceğini fark etmiş olmasına karşın, bunun su olduğu-

nu düşünmekle yanılmıştı."(S.13) Thales'in yaşadığı dönemin olanaklarına bakmış olsaydı Magee, onun verdiği cevaptan çok sorduğu sorunun anlamlı olduğunu görecekti. Aynı yanlış Anaximandros'un ve Anaximenes'in evreni betimlerken yaptıkları yoruma karşı da yapıyor. Bir kaç sayfa ötede de Herakleitos'u şu yorumlarla anlatıyor. "Genç ve yaşlı Herakleitos, iki farklı kişi değil, aynı Herakleitos'tur.(...) Her şey her zaman değişir. Şeyler farklı yollardan varlığa gelirler ve sonunda yok oluncaya kadar, var oldukları süre boyunca iki an yoktur ki birbirleriyle aynı olsun."(S.14) Sıradan felsefe meraklısı için içinden çıkılmaz bir yorum. Aynı şey Pythagoras'ı anlatırken karşımıza çıkıyor. "Einstein gibi en büyük bilim adamlarını evrenin ardına bir tür anlığın, (zorunlu olmamakla birlikte) geleneksel Yahudi-Hristiyan anlamda bir Tanrı'nın bulunması gerektiğine inanmaya götüren şey buydu"(S.15)

Magee hemen hemen büün filozofları, felsefe tarihine yerleştirirken belirgin hatalar yapıyor. Bazen anlatmakta olduğu filozof hakkında bilgi vermiyor, doğrudan okuru yönlendiriyor. Marx için "Hegel'in çocuğu" başlığını atıp şöyle diyor: "Marxizm'deki felsefei öge neredeyse tümüyle Hegel'den alınmıştır ve o günden bugüne kadar Marxistler tarafından hep Hegel'in terminolojisiyle ifade edilmiştir."(S.165) Bu yorumun gerçeklik payı yanıltma payından daha zayıftır. Böyle olunca Marxizm'de bir tarihin sonu kavramsallaştırması, materyalist bağlamda da olsa ussal bir gerçeklik gibi görünmektedir okura. Acaba gerçeklik böyle midir? Feuerbach ve Hegel eleştirilerine bakılınca, Marx'ın yaptığı tasarımcılığa karşı varoluşun yani praxisin savunması ve materyalist bir hümanizm olarak görülmektedir. O halde insanoğlu olanaklarını yabancılaşmanın yarattığı tarihsel maddi ilişkileri yaratma doğrultusunda kullanırsa, özgürlüğünü ve bireyselliğini yaşayabildiği gerçek tarihi bir dönemde kendini var edebilir. Bunun için Marx'ta yalnız başına ne altyapı unsurlarının ne de üstyapı unsurlarının bir belirleyiciliği vardır. Hatta son tahlilde ekonomik yaşam da temel değildir. Böylesi bir dünyada sınıf savaşımı her boyutta iktidar ilişkilerine belirgin olarak nüfuz eder. Foucoult'nun dediği gibi "Sömürünün doğasını anlamak için on dokuzuncu yüzyıla kadar beklemek zorunda kaldık; iktidarın doğasını ise bugüne dek henüz tam anlamıyla kavramış değiliz." Marx felsefe tarihinde sömürünün doğasını en belirgin olarak gösteren düşünürdür. Ancak Magee onun özgün bakışını anti-Marxist bir söylemle anlamaya çalıştığından, Marx'ın düşüncesini kavramakta güçlük çekiyor. Marx'ı yanlış anlmanın ötesinde, onu, Rusya örneğinden hareketle mahkum etmeye çalışıyor. "Marxist yönetimler insanlara hem yoksulluk hem de zulüm getirdi. Uzun vadede bu, bir avuç kişi dışında herkesin Marxist kuramda yanlış bir şeyler bulunduğu sonucuna varmasına neden oldu. Fakat bugüne kadar Marx'ın düşüncelerinin dolaylı etkisi modern kültürün her köşesine yayılmıştır; dolayısıyla, bugün Marxizmi bütün kalbiyle savunacak pek fazla insan kalmadıysa da, edebiyat ve sanat da dahilgenel olarak "modern" düşünceler dünyasında Marxizm önemli bir unsur olmaya devam etmektedir" (S.170)

Magee Marx'ı filozof olarak görmezken; Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Bergson... ve bir çoklarını rahatça filozof olarak değerlendiriyor. Belki bu aşamada dönüp Magee'ye sorulması gereken "ölçütünüz nedir bu değerlendirmeleri yaparken, sizin için felsefenin çağrısı okuru kendi karanlığımıza çağırmak için midir?" sorularıdır.

Genel olarak felsefe tarihi kitaplarının problemlerini Magee'nin öykü kitabı da taşıyor, daha önce "Sofinin Dün-

yası" ve "90 dakikada felsefe" gibi eserlerin taşıdığı nitelikte yanlışlıkları.genel okura ulaşma ve popüler bir felsefe yapma isteği felsefe tarihçilerini cezbediyor (kendine çekiyor) ama görüldüğü gibi sapla samanın, samanla tarlanın ilişkileri birbirine giriyor. Hepsinden öte bu kitaın fiyatı da çok yüksek. Okur acaba bu kadar yanlış bilgi için neden para veriyor. Yayınevleri prestijlerini neden tehlikeye atıyorlar.

Bora Erdağı

MERİÇ BİLGİÇ
1963 yılında İstanbul'da doğdu. 1986 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi Elektrik Mühendisliği bölümündü okudu. 1991 yılında da İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1999 yılında Belçika Leuven Katolik Üniversitesi'nde felsefe yüksek lisansını tamamladı ve halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

METİN COŞAR
1961 yılında Ankara'da doğdu. Lisansını pisikoloji bölümünde bitirdi. 1990 yılında felsefe yüksek lisansını, 1999 yılında da felsefe doktorasını ODTÜ'de verdi. Halen Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nda yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

AHMET AYHAN ÇİTİL
1968 yılında Sivas'ta doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Endüstri Mühendisliği Bölümü'nü ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü'nü bitirdi. Aynı üniversitede Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını tamamladı. Halen Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

STEFAN GANDLER
1964 yılında doğdu. Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde felsefe okudu. Aynı üniversitede doktorasını yaptı. Halen Meksika Universidad Autónoma de Querétaro'da profesör olarak çalışmaktadır.

ONUR BİLGE KULA
1954 tarihinde Kayseri'de doğdu. Ankara Üniversitesi DTCF Alman Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirdi. Aynı yıl Almanya'ya gitti. Berlin Özgür Üniversitesi Kültürlerarası Eğitim Bölümünü bitirdi. Bu ikinci fakülte öğrenimi sırasında ayrıca sosyoloji, psikoloji ve dil didaktiği öğrenimi gördü. Halen Mersin Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

ULUĞ NUTKU
1935'de Zara'da doğdu. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor unvanını alan Nutku, halen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde profesör unvanıyla çalışmaktadır.

ŞAHİN ÖZÇINAR
1965 yılında Bitlis'te doğdu. 1989'da DTCF Felsefe Bölümü'nde lisans, 1998 yılında yüksek lisans öğrenimini tamamladı. Halen aynı bölümde doktora çalışmasını sürdürmektedir.

AFŞAR TİMUÇİN
1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de de profesör unvanını aldı. Halen Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde profesör olarak çalışmaktadır.

Önceki sayıların içeriği

17-18: edebiyat felsefesi

afşar timuçin: Felsefesiz edebiyat edebiyatsız felsefe olur mu ya da olmalı mı • *server tanilli:* Voltaire de felsefe ve edebiyat "candide ya da iyimserlik" üstüne • *sinan özbek:* Aşk üzerine • *rene wellek & austin warren:* Edebiyat ve fikirler (edebiyat teorisi) • *graham dunstan martin:* Yazınsal benliğin tehlikeleri • *i. güven kaya:* Divan edebiyatının felsefesi • *çetin veysal:* Felsefe ve eğitim üzerine • *leo kassil:* Mayakovski eylemde • *enver orman:* Bir iletişim tarzı olarak edebiyat • *şahin özçınar:* Albert camus'nün başkaldırı felsefesinde "varoluşçuluk" ve "nihilizm" • *o. faruk akyol:* Ortaçağ veya ışığa açılan pencere • *thomas aquinas:* Summa theologiae • *cücel dursun:* Thomas aquinas'ın varlık ve bilgi felsefesi • *meriç bilgiç:* Modern felsefenin büyük babası nicolas cusanus • *abdullatif tüzer:* İnancın akliliği ve ahlakiliği • *armand maurer:* Ortaçağ felsefesi / boethius • *immanuel kant:* Aydınlanma nedir • *michael foucault:* Aydınlanma nedir üstüne

16: güç-iktidar felsefesi

afşar timuçin: Korkunun iktidarı • *server tanilli:* Devleti ve demokrasiyi yeniden" düşünmek • *cemil güzey:* Kahraman filozof yahoo'ya karşı • *meriç bilgiç:* Küreselleşme-sonrası ve kolektif bilincin etiksellik paradoksu • *jean-françois lyotard:* Çatışmada adalet • *enver orman:* Otoritenin gerekliliği ve felsefe • *beno kuryel:* Matematiğin estetik bileşeni • *metin coşar:* Estetik birey • *mustafa gündüz:* Görünmeyen gerçek güç ve örtülü iktidar anlayışı olarak çete • *betül kotuksöken:* Söyleşi • *armand maurer:* Ortaçağ felsefesi / augustinus • *thomas aquinas:* Summa theologiae

15: feminist felsefe

judith butler: Olumsal temeller: feminizm ve "postmodernizm" sorusu • *fatima mernissi:* İslâmiyet öncesinde cinsellik ve evlilik • *frigga haug:* Ütopik olanı feminist açıdan ele almanın gerekliliği • *maria gatens:* Güç, bedenler ve farklılık • *duricilla cornell:* Yeniden düşünülmüş feminizm çağı • *d.k.w. modrak:* Aristoteles'in bilgi kuramı ve feminist epistemoloji • *judith butler:* Feminizmin öznesi olarak "Kadınlar" • *server tanilli:* Feminizmin fetihleri ve güncelliği • *afşar timuçin:* Kadın sorunu • *hatice nur erkızan:* Feminizm ve çağdaş aristotelesçi feminizm • *kamuran gödelek:* Kültürel farklılıklar çerçevesinde gender • *füsun kökalan:* Nietzsche'de kadın, duygusallık ve akıl • *cemil güzey:* Pamuk prenses ve yedi cüceler • *uluğ nutku:* İlginç iktibas'lar • *samet bağçe:* 17 ağustos deprem felaketinin yıldönümü vesiliyle bilimin kısa bir hayat hikâyesi • *kazım kütük:* Sinan özbek'de "insan ve insanilik" sorunu

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
korkunun felsefesi
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
15 Ocak 2003

ISBN 978-8205-88-8